Grabmann

Storia del metodo scolastico

1

Grab

mann

Strumenti • La Nuova Italia

Martin Grabmann

Storia del metodo scolastico I

La Nuova Italia Editrice

STORIA DEL METODO SCOLASTICO

PRESENTAZIONE
di
Mario Dal Pra

Martin Grabmann, uno dei piú insigni storici della filosofia medievale della prima metà del secolo XX, nacque a Wintershofen, in Baviera, il 5 gennaio 1875, da una famiglia di contadini. Compí gli studi classici, filosofici e teologici, per prepararsi al sacerdozio, ad Eichstätt, sotto la guida, tra gli altri, di due noti medievalisti che furono, insieme, storici del pensiero scolastico e ferventi tomisti: Albert Stöckl e Mathias Schneid. Fu alla loro scuola che il giovane Grabmann fu iniziato allo studio del pensiero di Tommaso d'Aquino e si convinse sia che la comprensione dei testi filosofici e teologici medievali richiedeva lo studio dell'ambiente storico nel quale essi erano nati, sia che uno studio storico adeguato della letteratura filosofico-teologica medievale non poteva compiersi senza estendere l'attenzione all'ingente materiale inedito che era rimasto sepolto nei fondi manoscritti delle piú importanti biblioteche d'Europa. Ordinato prete nel 1898, nel 1900 fu inviato a Roma ove, due anni dopo, conseguí il dottorato in filosofia e teologia. Ma quella permanenza a Roma fu decisiva per il giovane studioso soprattutto per l'incontro che vi ebbe con il gesuita tedesco Franz Ehrle, allora prefetto della Biblioteca Vaticana e con il domenicano Heinrich Denifle, addetto agli archivi della Santa Sede. Fu da questi eminenti studiosi che egli apprese il mestiere della esplorazione dei grandi fondi manoscritti e che la sua convinzione circa l'importanza decisiva di tali fondi per una storia piú completa del pensiero medievale fu confermata e ri-

badita. Si può dire che da quegli anni in poi Grabmann abbia dedicato, in modo sistematico, tutto il tempo che non gli fu preso dall'insegnamento, all'esplorazione accurata e minuziosa delle biblioteche europee. E non c'è alcuno dei suoi numerosissimi scritti che egli venne pubblicando dal 1903 in avanti che non abbia tratto profitto diretto e decisivo da tale esplorazione.

Dal 1906 al 1913 Grabmann insegnò teologia dogmatica alla Philosophisch-theologische Hochschule di Eichstätt; dal 1913 al 1918 fu titolare della cattedra di «filosofia cristiana» alla Facoltà teologica dell'Università di Vienna. Nel 1918 passò alla cattedra di teologia dogmatica dell'Università di Monaco e vi insegnò fino al febbraio del 1939 quando la Facoltà di teologia fu soppressa dalle autorità naziste. Nel 1945, quando la Facoltà fu ricostituita, Grabmann fu invitato a riprendervi l'insegnamento e tenne dei corsi nell'anno accademico 1946-47. Ad Eichstätt, ove si era ritirato già dal 1943, morí, dopo breve malattia, il 9 gennaio 1949[1].

[1] Nel 1948, quando l'Accademia di Vienna elesse Martin Grabmann suo membro corrispondente, egli stesso preparò una precisa notizia autobiografica che fu poi pubblicata dal suo scolaro dott. Ludwig Ott, nel III volume di *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1956. Con questo stesso titolo e col sottotitolo di *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* il Grabmann aveva pubblicato, rispettivamente nel 1926 e nel 1935, due raccolte di studi, già pubblicati in precedenza e poi rielaborati ed ampliati; l'intera opera fu ristampata nel 1956, con l'aggiunta di un III volume, curato da L. Ott, la cui introduzione comprende due parti: I, *Autobiographische Notizen* (pp. 1-9); II, *Bibliographie* (pp. 10-35). È a questa bibliografia che rimanderemo nel corso di queste pagine, ricordando i singoli scritti con il numero col quale ivi sono catalogati, accompagnato dalla sigla B. Aggiungeremo che presso l'Università di Monaco è stato fondato il Grabmann-Institut che dal 1958 pubblica delle *Mitteilungen*; la terza, del 1959, è dedicata a ricordare il decimo anniversario dalla morte dello studioso. Su Grabmann si vedano: L. Ott, *M. G. und seine Verdienste um die Thomas-Forschung*, «Divus Thomas» 1949, pp. 120-53; E. Gilson, *M. G.*, «Arch. Hist. doct. litt. m. â.» 1949, pp. 5-8; M. Schmaus, *Leben und Werk M. G. s.*, «Mitteilungen» III, 1959, pp. 4-10; al ricordo di M. Grabmann ha dedicato il III fascicolo del 1975 (annata 29, n. 113) la «Revue internationale de Philosophie», con una *Introduction* di Fernand Van Steenberghen (pp. 211-221).

L'opera di Martin Grabmann ha veramente del prodigioso se si considera non soltanto la grande quantità di libri, di saggi, di note e di resoconti da lui pubblicati, ma, in particolare, l'ambito a cui le sue indagini si riferiscono e che comprende tutti i periodi del pensiero medievale, dalle origini patristiche fino al Rinascimento, e tutti i settori di una cultura complessa, dalla filosofia alla teologia, dalla mistica alla letteratura; senza tener conto del fatto che, spesso, l'attenzione dello studioso bavarese è attratta dai problemi della teologia moderna e contemporanea, dalla rinascita del tomismo e dalla problematica della ricerca storica. Ma sono soprattutto stupefacenti la vastità e la profondità dell'esplorazione che egli ha svolto sui fondi manoscritti delle biblioteche europee; ha iniziato con la Biblioteca Vaticana, accostata nei suoi primi anni di studio a Roma, agli inizi del secolo e poi costantemente frequentata, specialmente dal 1921 al 1938, durante le vacanze pasquali, con frequenti ritorni anche sul finire di ogni estate. Era inevitabile che egli si accorgesse molto presto che la Staatsbibliothek di Monaco era, per la letteratura manoscritta medievale, una delle più importanti d'Europa, insieme con le biblioteche di Parigi e di Oxford. E fu, tra l'altro, proprio la conoscenza del ricchissimo materiale manoscritto della Biblioteca di Stato di Monaco che gli consentí di scrivere la grande opera storica che qui presentiamo in traduzione italiana, la Geschichte der scholastischen Methode. *Il periodo del suo soggiorno viennese gli consentí di perfezionare la conoscenza delle piú importanti biblioteche dell'Austria. In seguito furono da lui esplorate, in modo sistematico, le biblioteche di Germania, di Francia, del Belgio, dell'Italia e della Svezia; le sole biblioteche di cui non pare che abbia avuto una conoscenza diretta furono quelle inglesi. Specialmente il periodo tra le due guerre, durato circa vent'anni, fu largamente utilizzato per queste vastissime esplorazioni. Dalle quali lo studioso bavarese trasse elementi a volte molto vasti, perfino la trascrizione di interi testi, e sempre molto significativi, come il rilievo di* incipit *e di* explicit, *il riscontro di attribuzioni, la ripetizione di testi identici sotto apparenze diverse, e so-*

prattutto l'esistenza e l'analisi di scritti prima ignorati di autori o scarsamente o per nulla noti. Forse, sotto questo profilo, Martin Grabmann non ha l'equivalente in altri studiosi del pensiero medievale, nel senso che nessun altro è riuscito, al modo suo, a modificare ed a volte a costruire per la prima volta interi capitoli della storia di quel pensiero con un apparato altrettanto imponente e decisivo di fonti e di documentazione. Diresse dal 1925 in avanti la prestigiosa collezione « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters » e dal 1927 il « Philosophisches Jahrbuch »; fu anche alla direzione della Series Scholastica *della collezione « Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia » fondata nel 1920 in collaborazione con F. Pelster.*

A scorrere gli oltre quattrocento titoli della bibliografia del Grabmann, si possono cogliere alcune linee di ricerca essenziali che hanno formato, per cosí dire, l'ossatura della sua imponente ricerca storica. E ciò proprio a partire dalla Storia del metodo scolastico, *che è la prima delle sue grandi opere storiche e che lo ha intensamente impegnato, dal 1906 al 1911, nei primi anni della sua attività. Lo studioso bavarese si è proposto, inizialmente, di affrontare in tre grossi volumi l'intera vicenda della sistemazione intellettuale-scientifica della tradizione religiosa cristiana, a partire dallo sviluppo della Patristica greco-latina come indispensabile premessa, passando attraverso la cultura filosofico-teologica dei secoli IX, X e XI o Pre-scolastica, e fermandosi in particolare sulla Scolastica del secolo XII o Prima Scolastica, fino agli sviluppi compiuti della Scolastica nel secolo XIII o Seconda Scolastica. Il primo volume, pubblicato a Friburgo nel 1909, abbracciava la trattazione della Patristica e della cultura filosofico-teologica dei secoli IX, X e XI, giungendo fino al pensiero di S. Anselmo, considerato come il vero e proprio fondatore del metodo scolastico. Due anni dopo, nel 1911, vide la luce il secondo volume comprendente la trattazione della Scolastica del secolo XII, fino agli albori del secolo XIII.*

Ma, a questo punto, il grande disegno iniziale si arrestò, rimanendo incompiuto. Probabilmente il Grabmann si avvide che la disamina dei grandi scolastici del secolo XIII ed in particolare del pensiero di S. Tommaso avrebbe richiesto studi e ricerche di piú vasto impegno. Si può dire infatti che lo storico bavarese abbia atteso, con molta parte degli studi condotti nel corso successivo della sua vita, proprio a render possibile quel terzo volume della Storia del metodo scolastico *che negli anni immediatamente successivi al 1911 non aveva ritenuto di poter scrivere. Prova di ciò è il fatto che l'ultimo libro pubblicato dal Grabmann mentr'era ancora in vita è intitolato* Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « In Boethium de Trinitate » *(B. 386) e che di quest'opera l'autore stesso ebbe a dire, nella sua autobiografia, che era da considerare come l'*Ersatz *parziale del terzo volume della* Storia del metodo scolastico.

Ma nella stessa direzione e cioè alla determinazione del grande pensiero scolastico del secolo XIII, con particolare riguardo alla sua connessione con lo sviluppo della conoscenza dell'opera complessiva di Aristotele, sono egualmente dedicate molte ricerche grabmanniane, dalle Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts *(B. 88) alle indagini sulle opere di Alberto Magno (B. 101 e 106), dallo studio accurato della tradizione manoscritta delle opere di Tommaso d'Aquino (con* Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin *del 1920 - B. 110 - ripreso nel 1931 con* Die Werke des hl. Thomas von Aquin *- B. 216) alla determinazione della diffusione della sua dottrina sulla base di documenti inediti (si vedano gli scritti del 1923, e poi del 1925-26 - B. da 151 a 154, da 160 a 163 e da 169 a 170) e ai piú noti* Thomas von Aquin: eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt *(Kempten 1912, München 1949⁸, trad. it. Milano 1920) e* Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin *(Freiburg i. B. 1919, 1928², trad. it. Milano 1930); per non dire delle ricerche su un nuovo commento inedito di Alberto Magno all'*Etica *(B. 220), su un complemento inedito del*

commento di Tommaso alla Metafisica *(B. 302), su un commento domenicano del secolo XV alla* Summa contra Gentiles *(B. 355), sul metodo delle parafrasi di Alberto Magno (B. 359), sull'aristotelismo di S. Tommaso (B. 362 e 363), fino alle indagini sulla storia dell'aristotelismo nel secolo XIII contenute nei due volumi in lingua italiana:* I papi del Duecento e l'Aristotelismo: *I,* I divieti di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, *Roma 1941; II,* Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele, *Roma 1946. Se dunque la grande opera che il Grabmann volle dedicare, fin dal 1909-11, alla* Storia del metodo scolastico, *rimase allora priva del terzo volume, e pertanto incompiuta, molti studi successivi furono proprio rivolti a raccogliere un materiale vario e complesso che potesse, in linea ideale, rendere possibile, o meno lontana, quell'integrazione.*

Una seconda direzione di ricerca emerge dal complesso dell'opera grabmanniana; di essa conviene dire brevemente, anche se concerne in modo solo indiretto la Storia del metodo scolastico: *si tratta del contributo recato alla storia della logica medievale ed ai documenti del suo sviluppo. Fin dal 1922 lo studioso tedesco fermò la sua attenzione sullo sviluppo della logica medievale del linguaggio e sui* Tractatus de modis significandi *(B. 130), oltre che sulla* Grammatica speculativa *di Tommaso di Erfurt (B. 132). Sono del 1936 l'edizione delle* Introductiones in logicam *di Guglielmo di Shyreswood (B. 277) e lo studio degli scritti di logica aristotelica che vanno da Abelardo a Pietro Ispano (B. 278); l'anno seguente fu la volta di uno studio sui nuovi commenti di logica (B. 289) e sui commenti ai* Topici *(B. 292) nonché sulle fonti della logica di Tommaso d'Aquino (B. 293). Finché si giunse, nel 1940, ad un volume che ha rappresentato una tappa fondamentale negli studi di storia della logica medievale:* Die Sophismataliteratur des XII. und XIII. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien *(B. 313). Se a tutto ciò si aggiunga l'edizione di alcuni scritti di logica del secolo XII (B. 379) che risale al 1943, si avrà un quadro completo del contributo recato dal Grabmann a questi studi. Esso concerne i momenti decisivi della*

*vicenda della logica nel Medioevo, dalla struttura e consistenza della « logica vetus » nel suo svolgimento storico da Boezio ad Abelardo, all'acquisizione della « logica nova » già sul finire della prima metà del secolo XII, dalla penetrazione nella cultura scolastica dei testi dell'*Organon *aristotelico al loro influsso sulla sistematica filosofica e teologica della Scolastica, fino agli sviluppi originali della logica linguistica, della semantica, della grammatica speculativa e della letteratura dei* Sophismata. *Il Grabmann ha ben compreso che il ricco sviluppo storico della logica medievale rappresentava uno dei filoni piú originali della riflessione di quell'età, per non dire dell'influsso da essa esercitato sulla stessa concezione rigorosa della conoscenza e sul metodo stesso della ricerca scientifica, anche quando si trattava di applicarla non tanto a dei contenuti mondani, quanto allo stesso patrimonio della tradizione religiosa cristiana, o, meglio, alla sua sistemazione dottrinale-teologica.*

Ma la produzione grabmanniana si svolse ben oltre i due ambiti che qui abbiamo piú attentamente ricordato, in una serie cosí varia e complessa di temi e di momenti, che non è possibile compendiare in un quadro rapido e succinto.

Vediamo piuttosto di dire brevemente le ragioni che rendono ancor oggi plausibile la traduzione in lingua italiana di questa Storia del metodo scolastico, *la quale, risalendo a piú di sessant'anni addietro, e presentandosi compiuta solo in due dei tre volumi inizialmente progettati, non sembra aver tuttavia perduto il suo valore scientifico e pare anzi in grado di conservare molta parte della sua potenzialità innovatrice nel campo degli studi di storia del pensiero medievale. Certamente a partire dal secondo decennio di questo secolo in avanti, lo studio della storia del pensiero medievale ha fatto ulteriori acquisizioni non irrilevanti, sia dietro l'impulso impresso alla ricerca dallo stesso Grabmann, sia per l'iniziativa di altri storici, specialmente stranieri, di grande importanza. Cosí il capitolo III del I volume, dedicato alle fonti ed alla letteratura per la storia del metodo scolastico, oggi dovrebbe essere largamente integrato rispetto alla ste-*

sura fattane dal Grabmann nel 1911; una parte del materiale che il Grabmann indicava allora come inedito, fu poi pubblicato; e cosí gli studi sul metodo scolastico e sul pensiero filosofico e teologico medievale si arricchirono di apporti nuovi e significativi negli ultimi sessant'anni. Ma si è voluto conservare all'opera dello storico bavarese la forma originaria in cui egli la redasse nel lontano 1909-1911, la stessa forma che fu mantenuta nelle riproduzioni della Storia *che furono edite, successivamente, a Graz nel 1955 ed a Basilea-Stoccarda nel 1961-62, senza l'aggiunta di note e di integrazioni relative agli sviluppi successivi di tali studi; del resto, gli studenti e gli studiosi che si vorranno giovare di questa* Storia *potranno servirsi di strumenti bibliografici molto aggiornati ed oggi disponibili*[2].

Giova inoltre ricordare che anche l'impianto teorico di fondo che regge l'intera costruzione della Storia *ha una sua datazione storica che, per certi rispetti almeno, ne limita la portata. Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, il cattolicesimo e la tradizione religiosa vennero alle prese con l'indirizzo del modernismo e dello storicismo che si proponevano di far sentire, anche all'interno dell'ordinamento teorico e dogmatico della tradizione cristiana, l'influsso della grande riflessione filosofica dell'Ottocento ed in particolare l'incidenza di una concezione storica ed evolutiva della verità. Il Grabmann non ebbe incertezze in proposito e si schierò dalla parte della Chiesa che volle indicare nella*

[2] Possiamo rinviare, anzitutto, alla « Bibliografia » aggiornata che conclude la traduzione italiana del volume di Etienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del secolo XIV* (Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 915-971). Sempre utile la consultazione di Bernard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, che costituisce il II volume di Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; l'edizione aggiornata sia nelle notizie sulle fonti come nella letteratura è l'undicesima del II volume del *Grundriss*, pubblicata a Berlino nel 1927 (e poi piú volte riprodotta fino a Darmstadt 1967); per un aggiornamento complessivo oltre il 1927, si veda *Il pensiero medievale: orientamenti bibliografici*, a cura di Cesare Vasoli, « Piccola biblioteca filosofica Laterza » n. 70, Bari, Laterza, 1971, pp. 302.

speculazione scolastica e nel pensiero tomistico in particolare le linee di una «philosophia perennis», ancorata a una verità stabile e superstorica, contro ogni cedimento modernistico e storicistico. Anzi, il Grabmann volle con la sua Storia *difendere una visione unitaria, coerente e sistematica, della costruzione teorico-dogmatica del cristianesimo, al di là e al di sopra di tutte le suggestioni che concernevano la modificazione e lo sviluppo dei suoi contenuti di fede.*

In stretta connessione con tale impostazione di fondo sono alcuni punti importanti che guidano la costruzione storica del Grabmann: anzitutto egli non vede nella religione cristiana primitiva una sorta di flusso pratico-interiore capace di sottrarsi ad ogni schematizzazione intellettualistica; e, di conseguenza, non ritiene che l'inizio e lo sviluppo di una vera e propria riflessione abbiano creato, all'interno del cristianesimo, una dualità ed uno stacco tra gli inizi immediati e di puro significato interiore rispetto alla successiva costruzione intellettuale. L'accettare tale dualità gli sarebbe parso equivalente ad accogliere un'opera di trasformazione e, in ultimo, di tradimento dell'originalità cristiana da parte della successiva opera teologico-dottrinale.

In secondo luogo, il Grabmann mirò a collegare strettamente Patristica e Scolastica, almeno sotto il profilo fondamentale dell'elaborazione dottrinale-teologica del cristianesimo; la rivelazione si colloca, nel cristianesimo, a suo avviso, come un dato originario, comprendente anche l'essenziale delle strutture intellettive che lo contraddistinguono fin dall'inizio. Tra Patristica e Scolastica non si danno pertanto stacchi decisi, proprio perché in entrambi i casi l'intelletto e la filosofia lavorano alla penetrazione ed alla chiarificazione di un contenuto di fede che si colloca come punto fisso e fermo di riferimento, al di sopra ed al di fuori della storia; nello stesso tempo tuttavia la Scolastica non può non tener conto e non ispirarsi al precedente lavoro compiuto dalla Patristica; solo in questa metodica utilizzazione dell'indagine precedente e nella successiva disponibilità di nuovi strumenti intellettuali la Scolastica si viene arricchendo nel metodo e nei contenuti. Ecco allora perché il metodo scolastico *venne assumendo*

nella considerazione del Grabmann un rilievo tutto particolare; esso concerne il sostanziale atteggiamento della «fides quaerens intellectum» che mette capo ad un piú o meno complesso «intellectus fidei»; ma la sua costruzione non data propriamente a partire dalla Scolastica, ma è alla radice stessa della Patristica, anche se lo «intellectus» che la fede viene ricercando per se stessa si viene storicamente costruendo e giunge pertanto alla sua massima espressione nella Scolastica, come fase storica piú matura ed avanzata dell'intero processo.

Strettamente connessi a tale veduta sono, inevitabilmente, la priorità della fede e il carattere limitato e strumentale della filosofia. È la «fides» che si volge a cercare lo «intellectus», mentre questo risulta essenzialmente secondario. Piú tardi l'attenzione del Grabmann per gli aspetti autonomi della riflessione filosofica si è approfondita, di pari passo, potremmo dire, all'approfondirsi della sua conoscenza della logica medievale e dei momenti salienti e decisivi del suo sviluppo. Ma all'inizio, il suo scrupolo tomistico sembra operare in forma piú rigida; anzi il suo autore, all'inizio, sembra essere piú che Tommaso, Agostino e, in connessione con lui, Anselmo d'Aosta. Non per nulla, questa stessa Storia del metodo scolastico *si presenta come una storia della speculazione filosofico-teologica dall'età patristica all'inizio del secolo XIII o, meglio, come ebbe a rilevare Fernand Van Steenberghen, sposta preferibilmente l'accento sulla storia della teologia piú che su quella della filosofia; e ciò anche se guarda alla teologia nella sua struttura di scienza, e pertanto non solo nel suo contenuto, ma anche e quasi principalmente al suo costituirsi come disciplina autonoma, con ricorso a non pochi dei criteri emersi nel dibattito logico-filosofico* [3].

È alla luce di tali criteri, a loro volta ispirati da una visione generale del pensiero scolastico come «philosophia perennis», che si comprendono molte delle valutazioni piú di-

[3] Del resto, alla *Storia della teologia cattolica* il Grabmann ha dedicato un'altra sua importante opera storica, in due volumi, Freiburg i. B. 1933, riproduz. Darmstadt 1961, traduz. ital. Milano 1939[2].

scutibili del Grabmann su singoli punti della tematica del pensiero medievale. Non soltanto nel senso che paiono privilegiati quei motivi di pensiero che si rifanno alla tematica agostiniana, ma anche nel senso che vengono giudicati negativamente autori che il Grabmann considera « iperdialettici », appunto per l'uso, come egli scrive, « eccessivo ed esagerato » che fanno della dialettica. Egli guarda con diffidenza sia il nominalismo (per es. quello di Roscellino che conduce a conseguenze negative in sede teologica), sia il « malsano eccessivo realismo » (per es., quello di Guglielmo di Champeaux); mentre la sua predilezione è per gli autori che si orientano verso il « realismo moderato » di Tommaso d'Aquino. Insomma, pare quasi che, nella mente di Grabmann, il vero significato del pensiero medievale sia quello di essere venuto, sia pure con punte contrapposte tuttavia ben presto rintuzzate o ridimensionate, lentamente preparando quella « aurea » soluzione media che ha avuto la sua espressione piú rilevante nel pensiero di Tommaso d'Aquino. E tutto, in ultimo, concorre a tale risultato eminente: anche la mistica che, con il suo stacco di originalità dalla riflessione razionale, è venuta richiamando l'importanza dell'originarietà della fede; ed anche l'iperdialettica, che, con la sua accentuazione indebita della cultura mondana e profana, ha sollecitato, per contrasto, l'equilibrio autonomo della costruzione teologica dominante.

Ma la Storia del metodo scolastico *presenta, oltre ad alcuni aspetti piú propriamente « datati », anche alcuni tratti singolarmente vigorosi ed alcuni apporti eccezionalmente significativi che possono essere tuttora di sollecitazione e di esempio all'attuale ricerca storica sul pensiero medievale. Non si tratta soltanto di alcuni capitoli che, o per la prospettiva che li anima, o per la documentazione singolarmente ricca ed innovatrice da cui sono sostenuti, si possono indicare come risultati di un sondaggio originale e sapiente. Si considerino, a tale proposito, nei capitoli dedicati alla letteratura patristica, l'approfondita analisi dei principi metodologici svolti nel* Περὶ ἀρχῶν *di Origene, l'indagine sull'incidenza di platonismo ed aristotelismo nella formazione della*

Patristica greca, la considerazione del pensiero di Agostino specialmente in relazione al rapporto tra dialettica e teologia ed ai contributi da esso recati alla tecnica formale del lavoro scientifico. Anche la disamina di Boezio come mediatore dell'aristotelismo nel Medioevo occidentale è molto approfondita e puntuale, specialmente in riferimento alle sue traduzioni ed alle sue trattazioni di logica. Per non dire della portata innovativa di molte altre segnalazioni ed indagini: da quelle documentarie e culturali circa i florilegi patristici latini dell'alto Medioevo alle analisi sulle strutture della cultura superiore e sugli ordinamenti delle scuole conventuali e cattedrali nel periodo pre-Scolastico dall'età carolingia in avanti. Inoltre, molte sono le figure che, nell'esposizione grabmanniana emergono piú o meno estesamente rinnovate ed approfondite nel loro significato filosofico-teologico: dai complessi aspetti della dialettica di Berengario di Tours, alla presenza del metodo del « Sic et non » abelardiano in Bernoldo di Costanza prima che nel Peripatetico Palatino; dall'opera di canonista di Ivo di Chartres alla precedentemente non nota Summa *teologica di Radulfo Ardens sul finire del secolo XI. Per non dire degli autori maggiori, ai quali Grabmann dedica una vera e propria piccola monografia: S. Anselmo « padre della Scolastica », illustrato nella sua personalità scientifica e nel suo metodo di ricerca, Anselmo di Laon che con Guglielmo di Champeaux assume il rilievo di iniziatore di una importante scuola in cui si afferma inizialmente il metodo delle* Sentenze, *ed Abelardo che col « Sic et non » fonda anche una nuova scuola teologica e segna un momento decisivo nella costituzione del metodo scolastico, ed Ugo di S. Vittore che il Grabmann considera « senz'altro la personalità scientifica piú compiuta ed influente dell'epoca che va da Anselmo d'Aosta alla Seconda Scolastica » del secolo XIII; e poi Roberto di Melun che giunge non ad una sistemazione puramente esteriore dei testi patristici tramandati, ma ad « una rielaborazione organica, approfondita, fondata sulle basi sicure della fede e tale da configurarsi in un sistema teologico unitario »; e poi Pietro Lom-*

bardo e la grande sistemazione dei suoi Libri quattuor Sententiarum*; e infine la scuola di Chartres con Gilberto Porretano e Giovanni di Salisbury ed Alano di Lilla, fino agli autori di* Summe *inedite del periodo intorno al 1200. È veramente un incalzare fervido e robusto di contributi che con l'apporto di una documentazione che non è retorica chiamare imponente aprono la strada al periodo luminoso e conclusivo della Seconda Scolastica nel secolo XIII.*

Ma, oltre a simili contributi particolari ed al ricchissimo materiale che viene indicato come frutto dell'esplorazione di un vasto patrimonio di testi inediti manoscritti, la Storia del metodo scolastico *si segnala soprattutto per il rilievo che, pur nel riferimento emblematico e ideale alla connessione ed all'equilibrio di* auctoritas *e di* ratio, *vi assume la* ratio. *Anche se intenzionalmente il Grabmann la riferisce costantemente, in linea di principio, alla* auctoritas *della rivelazione e della verità cristiana e, insomma, all'autonomia della fede, egli ne segue con passione sincera e con scrupolo storico esemplare la costituzione e la formazione, nel suo divenire empirico. La* ratio *si afferma cosí nella sua vicenda storica, come un insieme di strumenti di controllo e di operazioni intellettuali che si manifesta su un piano empirico, diverso da quello, per cosí dire, trascendentale, in cui essa si misura con l'*auctoritas *della tradizione religiosa. Di qui la necessità, avvertita con tutta pienezza dal Grabmann, di considerarla anche al di fuori della pregiudiziale prospettiva unitaria, nell'accidentalità del suo farsi, connesso strettamente alle vicende della storia e della cultura. La* ratio *è innanzitutto la logica, cioè un insieme di strumenti logici, ai quali lo studioso bavarese è particolarmente attento già fin dall'inizio della sua ricerca. Gli strumenti logici sono innanzitutto alcuni testi logici della classicità greca ed in particolare quelli di Aristotele, nella trafila della trasmissione, tanto tortuosa e complessa, che li ha inseriti nell'Età medievale e li ha fatti emergere, in modo piú o meno compatto e distinto, attraverso le fasi alterne della cultura di quell'epoca. Da un lato emerge, nella ricostruzione grabmanniana, la stretta di-*

pendenza della logica medievale dalla logica aristotelica, al punto che la distinzione tanto importante, nella ratio *medievale, tra « logica vetus » e « logica nova » coincide in pieno con l'acquisizione di parti diverse dell'*Organon *aristotelico. Ma poi vi sono i commenti agli scritti di logica aristotelici e boeziani; e se essi rappresentano, nel periodo della Prescolastica, quasi il tentativo di fissare alcuni canoni essenziali del procedimento della* ratio, *man mano che ci si avvicina all'acquisizione della « logica nova » ed alla sua discussione, il commento diviene piú impegnativo e piú autonomo. È forse con la prospettiva aperta sulla storia della logica medievale dalla* Storia del metodo scolastico *che le indicazioni sostanzialmente svalutative ed ingiuste pronunciate sulla logica medievale dal Prantl nella sua* Geschichte der Logik im Abendlande *(voll. II-IV, 1861-1870) cominciarono ad essere validamente corrette e rettificate. Ed emerse subito che la logica, anche sul piano del suo concreto sviluppo storico, realizzava insieme un graduale progresso di motivi e di problemi, mentre riusciva altresí a costituire la linea teorica, rigorosa e coerente, di una forma ben determinata e continua di* ratio *filosofica.*

Né sfuggí al Grabmann la presenza, nella tematica della logica aristotelica, di due direzioni fondamentali: l'analitica e la topica, rivolta la prima all'indagine formale sul discorso scientifico e la seconda all'indagine formale sul discorso persuasivo e dialettico. Rilevante, indubbiamente, la prima direzione per la sua capacità di influire sulla costituzione del carattere scientifico della dottrina teologica; ma importante altresí la seconda direzione per la sua capacità di dare soddisfazione ad una difesa elastica ed articolata del contenuto della fede, in relazione con gli aspetti piú problematici del dibattito sempre aperto intorno ad essa. Da un lato il Grabmann è particolarmente attento al trasferirsi su terreno teologico di ogni procedimento attinente alla struttura piú propriamente scientifica dell'indagine; e qui la sua attenzione indaga specialmente la tensione con cui la ricerca scolastica viene estendendo l'oggetto della sua determinazione, e di-

stinguendolo, e coordinandolo, e concatenando le varie parti, e dando ad esse un ordinamento giustificato in tutte le sue articolazioni e distinzioni. È insomma l'aspetto « sistematico » del metodo scolastico, che non si arresta davanti alla pluralità ed alla semplice molteplicità dei temi religiosi; ma li penetra nell'intento di stabilire tra di essi un ordine che non sia soggettivo e d'arbitrio, ma che risponda a nessi obiettivi ed a passaggi logicamente fondati. Il faticoso cammino che va dalle prime raccolte di sentenze dei Padri, all'avvertimento delle diversità che in esse si possono riscontrare, fino ai tentativi di risolvere le diversità in prospettive unitarie, e poi di elaborare le prospettive unitarie in vere e proprie summe, in modo da fare della stessa teorica della fede un sistema razionalmente ordinato e logicamente costruito, è stato studiato nelle pagine della Storia del metodo scolastico *con paziente e gioiosa insistenza, come un tema distintivo della grande religiosità medievale.*

Ma la fede, oltre che dar luogo ad un esito sistematico, è accompagnata costantemente nel suo quotidiano esser vissuta, da un alone problematico, da una tensione dialettica che dà luogo al confronto, al dibattito, all'opera sottile della persuasione e del convincimento, e financo ad una disamina piú rigorosa di argomenti e di prove. Il luogo in cui questi compiti concretamente si assommano e si assolvono è la scuola. Non poteva dunque il nostro storico, per delineare la vicenda del metodo scolastico, non fermare particolarmente la sua indagine sulla scuola medievale, sulle varie forme da essa assunte, sulle diversità con cui operarono le scuole cattedrali rispetto alle scuole claustrali, e le une e le altre rispetto alle università. Come non poteva trascurare le forme diverse del loro funzionamento e le strutture stesse di organizzazione della ricerca e del dibattito: dalla lectio *alla* quaestio. *Non è allora meraviglia che egli abbia dato tanto rilievo anche agli aspetti puramente formali e letterari della produzione scolastica, i quali non sono certo gratuiti e casuali, ma rispondono a precise esigenze di ordine logico e culturale. Si veda, per esempio, con quanto fini osservazioni*

sulla funzione e sulle varie nature del dialogo il Grabmann accompagni l'indagine sulla formazione di questo genere letterario nell'alto Medioevo e sulla sua evoluzione lungo il corso della vera e propria Scolastica; e come, del pari, sia estremamente sensibile al vario configurarsi della prosa medievale nelle opere speculative da un lato ed in quelle mistiche dall'altro, alla ricerca, anche qui, oltre che di un modulo ideale dal punto di vista religioso, anche di un equilibrio storico ed empirico di forme linguistiche e di strumenti logico-retorici e scientifico-dialettici.

Né sfugge al Grabmann che la ratio *si viene articolando secondo vari ordini di complessità nei differenti periodi storici. Essa non comprende soltanto la logica e nemmeno soltanto la filosofia, o particolarmente la filosofia aristotelica, ma finisce per abbracciare l'ordinamento del sapere nel quale trovano una precisa collocazione anche le* artes mechanicae, *variamente indicate e catalogate. Sicché la* ratio *si estende ad abbracciare l'ordinamento unitario del sapere; e da semplice struttura formale, da semplice premessa logico-scientifica sui procedimenti costruttivi della scienza e del linguaggio si trasforma in enciclopedia, in ordine sistematico anche di contenuti, non infrequentemente messo in corrispondenza con l'ordine sistematico delle strutture scolastiche e degli ordinamenti universitari.*

Vorremmo dire che il cuore stesso della Storia del metodo scolastico *è costituito dalla storia di questa* ratio, *del suo formularsi, dell'articolarsi dei suoi strumenti, della crescita dei suoi contenuti. Sappiamo che la preoccupazione dogmatica dello storico mira a rivolgere tutto questo orizzonte di strumenti e di strutture razionali nella direzione della* auctoritas *della rivelazione e della tradizione. Ma la profonda onestà storica con cui il Grabmann accosta la vicenda della* ratio, *la dovizia di documentazione con cui illustra il suo cammino, la passione intellettuale con cui ne scruta le vestigia, ci fanno avvertiti che essa non è un corso sotterraneo o secondario, ma è un fiume grandioso ed imponente che, se ha accompagnato e nutrito il crescere della dottrina teolo-*

gica, ha anche seguito un suo sviluppo autonomo ed ha irrigato di frutti preziosi il fertile terreno dell'età medievale. Il corso del fiume della ratio *emerge dall'indagine storica del Grabmann nella sua forza irresistibile, connettendosi, al di là dei confini storici dell'età medievale, da un lato con la grande filosofia greca e dall'altro con lo sviluppo sempre piú vasto e dominante del pensiero moderno. Ed il suo significato, nella lezione cosí vera, documentata e genuina del Grabmann, non pare proprio ancora coinvolto dal tempo o prossimo al tramonto.*

ALLA MEMORIA DI
HEINRICH DENIFLE
con animo riconoscente

STORIA DEL METODO SCOLASTICO

Volume I

IL METODO SCOLASTICO DAI SUOI PRIMI INIZI NELLA LETTERATURA PATRISTICA FINO AL PRINCIPIO DEL SECOLO XII

PREFAZIONE

L'idea di scrivere la storia del metodo scolastico mi venne assai per tempo mentre mi occupavo di filosofia e teologia medievali. Nel corso di questi studi mi venni persuadendo del grande valore che può assumere la conoscenza del metodo scientifico degli Scolastici ai fini di una comprensione piú approfondita e di un'esatta valutazione della speculazione medievale. Uno sguardo gettato entro i laboratori spirituali, per dir cosí, dei pensatori medievali, un'indagine sui loro fini scientifici, sui loro ideali e strumenti di lavoro servono a chiarirci natura ed evoluzione della dottrina scolastica, rivelandocene i rapporti con le correnti di pensiero anteriori e posteriori; il che promuove e favorisce per piú versi un esame storico della Scolastica. Il conoscere per quali vie gli Scolastici siano pervenuti ai loro risultati scientifici porta anche ad una piú profonda comprensione di tali risultati; la familiarità col metodo scolastico serve anche da guida ad una conoscenza sistematica dei contenuti delle dottrine scolastiche.

È possibile tracciare la storia del metodo scolastico solo dopo aver studiato a fondo il complesso delle fonti da cui possono venir ricavate l'origine e la natura del metodo stesso. E, per questo, non è sufficiente lo studio delle opere edite: debbono essere esaminati, anche e soprattutto, e nella loro interezza, i testi non dati alle stampe. Senza quest'esame del materiale manoscritto potrebbero sfuggire, o in tutto o in parte, importanti elementi e fattori del pro-

cesso di sviluppo della Scolastica. Perciò ho innanzi tutto raccolto il materiale, stampato o no, che servisse ad una esposizione storica del metodo scientifico di lavoro della Seconda Scolastica, soprattutto di S. Tommaso. L'analisi storica del metodo della Seconda Scolastica mi ha naturalmente ricondotto al XII secolo, alla Prima Scolastica. Durante lo studio dei fondamenti del metodo filosofico e teologico sia della Prima che della Seconda Scolastica, mi sono imbattuto continuamente in elementi della Patristica e della filosofia classica. E cosí la ricerca e l'analisi delle fonti mi hanno ricondotto, dall'epoca di Tommaso d'Aquino, fino ai secoli dell'antichità cristiana.

Nell'esame e nella discussione del materiale raccolto seguo il cammino inverso: partendo dai primi accenni e dai principi del metodo scolastico presenti nella Patristica, vado seguendo la crescita di questi germi nella Pre-Scolastica fino a porre in evidenza la strutturazione del metodo scolastico in Anselmo d'Aosta. Questo l'argomento del primo volume. Il secondo volume tratterà l'ulteriore sviluppo del metodo scolastico dall'inizio del XII secolo fino alle soglie della Seconda Scolastica vera e propria ed utilizzerà materiale in buona parte inedito. Il terzo volume comprenderà i metodi scientifici adottati da S. Tommaso e dai teologi suoi contemporanei, quindi l'ultimo stadio del metodo scolastico nel periodo della Seconda Scolastica [1].

Poiché la raccolta del materiale è stata già quasi completata per il secondo volume ed è a buon punto per il terzo, i volumi non dovrebbero tardar molto a uscire, se Dio mi concederà forza e salute.

Benché i problemi a cui è dedicata la mia pubblicazione siano di natura strettamente scientifica ed appartengano al campo della dogmatica, della storia dei dogmi, della storia della filosofia e della storia della teologia, tuttavia la mia opera dovrebbe sollecitare un certo interesse piú generale che vada al di là dei confini di queste scienze, ed anche attuale: infatti, il pensiero scientifico contemporaneo pre-

[1] [Il terzo volume non fu scritto. - *N.d.T.*].

dilige lo studio del metodo scientifico e di quello particolare delle singole discipline. Il metodo scolastico è stato portato in primo piano da recentissimi fenomeni verificatisi nella Chiesa e in campo teologico, connessi con il modernismo. Un'esposizione documentata del suo sviluppo può innanzi tutto indicare — meglio di ogni altra cosa — la via per giungere ad un'esatta valutazione di esso. Infine, anche per il sacerdote e il teologo di oggi, può essere istruttivo e utile per elevare e affinare la sensibilità scientifica se, sulla base di documenti, gli viene indicato in qual modo i grandi teologi del passato si siano posti le questioni piú complesse che possano interessare l'umanità e come le abbiano risolte.

Questo primo volume della mia opera porta all'inizio la dedica a Heinrich Denifle. Questo geniale studioso di storia delle scienze medievali, scomparso immaturamente, mi è stato di sprone a compiere questo mio lavoro, non solo con le sue opere esemplari e fondamentali, ma anche con preziosi, personali incoraggiamenti.

Vorrei esprimere il mio piú caldo ringraziamento ai direttori delle biblioteche che hanno posto a disposizione, per questo primo volume, libri e manoscritti, soprattutto la Kgl. Hof- und Staatsbibliothek di Monaco, la Kgl. Universitätsbibliothek di Erlangen, la Biblioteca Vaticana in Roma, la Biblioteca Nazionale di Parigi e la Kgl. Bibliothek nonché la Seminarbibliothek di Eichstätt. Debbo ugualmente ringraziare vivissimamente il mio amico prof. Friedrich Degenhardt e il diacono Michael Rakl per l'aiuto nella correzione delle bozze, infine il diacono Alois Bengel, che ha compilato l'indice dei nomi.

Eichstätt, 21 aprile 1909, nell'800° anniversario della morte di S. Anselmo d'Aosta

Parte I

INTRODUZIONE ALLA STORIA DEL METODO SCOLASTICO

I

IL METODO SCOLASTICO NEL GIUDIZIO DEI NOSTRI CONTEMPORANEI

« Presso i nostri contemporanei — scrive G. Krüger [1] — l'appellativo di Scolastico non gode buona fama. Quando sappiamo o crediamo di sapere che uno studioso — in particolare un teologo — gravato da un passato che ha per lui valore di autorità e senza affrontare in maniera viva i problemi dell'oggi, cerca invano di chiarire, servendosi di un metodo vetusto, un argomento altrettanto vetusto, ebbene, noi definiamo costui uno scolastico ».

Parole del genere non costituiscono certo un incoraggiamento per chi si occupa della Scolastica, fa oggetto dei suoi studi il complesso delle dottrine scolastiche e, in particolare, sceglie come tema della sua indagine la storia del metodo scolastico.

Scrivere dunque questa storia vorrebbe dire volgere le spalle alla vita e all'attività dello spirito moderno, i cui tratti piú caratteristici sono l'individualismo, l'alta stima per l'individuo e l'empirismo, ovvero il senso realistico [2] e rivolgere un immeritato interesse ad un'epoca e ad una forma di pensiero che, tutte dedite all'universale a all'astratto, non avevano alcuna comprensione per il divenire e il progresso? E chi scrive una storia dello Scolasticismo non so-

[1] *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, Tübingen 1905, p. 259.

[2] Cfr. K. Beth, *Die Moderne und die Prinzipien der Theologie*, Berlin 1907, p. 35 ss. Cfr. anche R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1904), p. 273 ss.: « Zum Begriff des Modernen ».

miglia ad un antiquario, ad un collezionista, che si procura con passione vecchie monete fuori corso, libri ed oggetti antichi che interessano solo specialisti ed amatori? E ai nostri giorni in cui la gravità dei tempi richiede una sempre piú viva partecipazione ai problemi, alle correnti e alle aspirazioni del presente, in cui il contrasto fra varie concezioni del mondo chiama gli spiriti alla lotta, non esistono forse anche per il teologo cattolico compiti e lavori piú urgenti che non la lunga e faticosa ricerca su un metodo e una corrente di pensiero separati dalla vita spirituale odierna da una barriera di secoli? È ben possibile che domande del genere si affaccino alla mente di chi inizia a scrivere la storia del metodo scolastico.

Però questi dubbi svaniscono ben presto via via che, in seguito ad un serio approfondimento dell'esame dell'abbondantissimo materiale costituito da fonti edite e inedite, appaiono ai nostri occhi, in forme piú concrete e distinte, l'origine e l'essenza della dottrina e del metodo scolastici e la Scolastica si rivela come un fenomeno che si estende in piú secoli e interessante in sé e per sé, come un'epoca importante della storia dello spirito umano.

È del resto già di per sé molto interessante approfondire lo studio dei metodi di pensiero e di lavoro di tempi passati, indagare sull'origine e lo sviluppo di una certa corrente di pensiero e sui fattori e sulle forze in essa operanti, ricavare, dai monumenti letterari del tempo, quali echi una certa concezione abbia avuto nei singoli pensatori, sia che essi abbiano esplicitamente chiarito a se stessi e ai posteri metodi e fini del loro lavoro nelle loro opere, sia che abbiano seguito e utilizzato questi metodi solo sul piano pratico. Perciò il metodo scolastico, soprattutto se uno studio sulla sua genesi ne rivela origini e fondamenti nella Patristica, è materia di ben giustificato interesse sia storico che teologico.

Quanto poi all'affermazione che l'epoca contemporanea non abbia alcun interesse allo scolasticismo, al metodo scolastico, che la Scolastica sia del tutto estranea ai problemi che occupano la scienza contemporanea, essa non

corrisponde affatto alla realtà. Non sono solo teologi cattolici o filosofi e storici che si muovono entro l'ambito del pensiero cattolico a nutrire un interesse attuale per il metodo scolastico: anche pensatori di indirizzo acattolico o anticattolico si pronunciano in vario modo sulla Scolastica e sul suo metodo, ne danno una valutazione e, proprio riguardo allo scolasticismo, sollevano questioni che toccano profondamente la moderna vita spirituale.

E non potrebbe essere altrimenti. Non sarebbe possibile condurre un'analisi storica delle moderne correnti di pensiero senza tener conto, in definitiva, del pensiero e della scienza medievali. I pensatori che sono stati piú determinanti per lo sviluppo della filosofia moderna, quali Descartes, Spinoza, Leibniz [3], stanno per piú riguardi in connessione con la Scolastica. Uno studio degli attuali problemi, per quel che riguarda i loro fondamenti e presupposti, dovrà piú volte imbattersi in elementi della Scolastica.

Oltre a ciò, l'intimo legame esistente fra il pensiero scolastico e il cattolicesimo fa di ambedue un unico problema attuale per il pensatore che, stando al di fuori della concezione cattolica, osservi e giudichi con spirito obiettivo le correnti e gli indirizzi della moderna vita spirituale.

Questo interesse dell'età contemporanea per il metodo scolastico sarà provato e dimostrato concretamente quando, qui di seguito, verranno riportate, possibilmente con citazioni dirette, diverse valutazioni date sullo scolasticismo da pensatori odierni. Si farà posto innanzi tutto a filosofi e teologi non cattolici, e poi verranno riportate anche voci di alcuni teologi e pensatori cattolici.

È interessante per lo storico del metodo scolastico ve-

[3] Cfr. v. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in « Sitzungsber. der Bayr. Akad. der Wissensch. » 1897 e 1899; Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, in « Philosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet », Leipzig 1887; Rintelen, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » 1903, pp. 157 ss., 307 ss.; Pendzig, *Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, Bonn 1908.

nire a conoscenza delle piú svariate valutazioni e delle piú diverse illustrazioni della materia oggetto del suo studio compiute dagli ingegni piú rilevanti del suo tempo e poterle giudicare alla stregua della realtà ricavata dallo studio delle fonti; e questo, dopo che, proprio grazie ad uno studio profondo delle fonti, avrà potuto delineare e perfezionare un quadro quanto piú possibile esatto dell'origine, della natura e del valore della fioritura scientifica medievale. Le valutazioni, per piú versi fra loro divergenti, spesso diametralmente opposte, la massa di problemi sollevati, ai quali è stato risposto nelle maniere piú diverse, il contrasto a volte stridente fra questi giudizi e le fonti, tutto questo dà allo storico la garanzia che una storia del metodo scolastico costruita sulle fonti *sine ira et studio* e condotta con rigore scientifico non è un lavoro superfluo, ma anzi ben opportuno.

Per presentare ora il metodo scolastico nella valutazione di parte non cattolica, riporterò innanzi tutto le opinioni dei filosofi Friedrich Paulsen, Wilhelm Dilthey e Rudolf Eucken.

Friedrich Paulsen [4] individua il terreno propizio alla Scolastica nel desiderio di « riunire in un sistema unitario la fede e la scienza o di derivare dalla ragione gli articoli fondamentali della dottrina ecclesiastica ». « Far apparire la fede nella chiesa come razionale e conciliabile, nel complesso, con la conoscenza scientifica, questo fu il fine della filosofia scolastica, fine del resto anche per noi ancora comprensibile » [5]. Secondo Paulsen, la filosofia del Medio Evo è semirazionalistica in quanto in essa la ragione, pur nella piena accettazione delle piú alte verità rivelate, riconosce che il fondamento di tutte le cose sta in una Ragione eterna, e inoltre dimostra che le dottrine sulla salvezza specifiche della fede cristiana, pur non potendo esser ricavate dalla ragione, non sono tuttavia contro la ragione [6]. « La teologia

[4] *Philosophia militans*$^{3-4}$, Berlin 1908, p. 33.
[5] Paulsen, *Die Deutschen Universitäten*, Berlin 1902, pp. 35, 36.
[6] Paulsen, *Philosophia militans*, p. 34.

scolastica — cosí, in un altro luogo, il Paulsen esprime con maggior forza, il suo pensiero [7] — è e vuole essere teologia razionale; riconosce la rivelazione e la fede della Chiesa, ma cerca una forma piú elevata per il medesimo contenuto; come piú tardi la filosofia hegeliana, essa vuole trasformare la fede e risolverla in scienza, in una conoscenza dialettico-speculativa; " fides quaerens intellectum ": già Anselmo aveva formulato un tale programma, che però non poté realizzarsi senza intrinseci mutamenti anche della stessa fede. Con questo razionalismo fanno uno strano contrasto l'attaccamento alla tradizione, il desiderio di appoggiarsi ad un'autorità; fu proprio l'intimo dissidio che ne derivò a determinare alla fine del Medio Evo la dissoluzione del sistema della Scolastica». Paulsen inoltre mette in rapporto il pensiero scolastico anche con l'autorità ecclesiastica, rilevando a questo proposito che la Scolastica, in special modo il sistema tomistico, proprio a causa del rapporto tra *ratio* e *auctoritas*, del legame tra filosofia aristotelica e dogma, « è il sistema piú adatto ai fini del rafforzamento dell'autorità ecclesiastica. L'assolutismo dell'autorità, quale lo vede Occam, ha in sé qualcosa di pericoloso e può sollecitare uno spirito di rivolta. Il tomismo conciliatorio, semirazionalistico, soddisfa le esigenze della ragione lasciandole l'onore di collaborare alla creazione di un sistema teologico-filosofico universale. Le resistenze vengono superate all'interno, come in un sistema costituzionale » [8]. Paulsen quindi scorge l'essenza del pensiero scolastico nel rapporto tra *auctoritas* e *ratio* e vede condizionate dalla forma effettiva di queste relazioni l'evoluzione e, in definitiva, anche la dissoluzione della Scolastica.

Il maestro e filosofo berlinese si occupa con una certa predilezione della tecnica formale dell'attività scientifica medievale e si mostra prodigo di lodi particolarmente per il metodo della *disputatio*: « La *disputatio* era certo un ot-

[7] Paulsen, *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1906, p. 22.
[8] Paulsen, *Philosophia militans*, p. 37.

timo mezzo per ottenere sicurezza, padronanza ed esercizio nell'uso della scienza. Essa era adatta ad incrementare la " presenza " del sapere e l'abilità nell'afferrare con rapidità e sicurezza pensieri altrui e nel ricollegarli con i propri. Si può ragionevolmente supporre che in ambedue i campi lo studioso medievale possedesse un grado di virtuosismo quale oggi è difficile trovare » [9].

Wilhelm Dilthey vede essenza e valore del pensiero e della scienza medievali nell'intima connessione di dialettica e metafisica con la teologia: « Come la logica di Aristotele è condizionata dalla posizione e dalla funzione della cosmologia, cosí la dialettica del Medio Evo è condizionata dalla teologia, in quanto ne costituisce una sorta di metodologia scientifica » [10]. « La vita intellettuale dell'Occidente fino al termine del XII secolo pulsava nella teologia e nella meditazione metafisica, ad essa collegata, intorno alla storia umana e alla società » [11]. Per quanto Dilthey apprezzi l'opera intellettuale della Scolastica giungendo fino a osservare che « la metafisica medievale implica un ampliamento della concezione del mondo che, entro certi limiti, persiste ancor oggi », e inoltre, che « la metafisica nel Medio Evo possedeva una vita interiore piú profonda che nell'antichità », tuttavia egli giudica solo estrinseco il legame esistente nella Scolastica tra metafisica e teologia. « Il proposito di conciliare le grandi realtà del Cristianesimo, non-

[9] Paulsen, *Die Deutschen Universitäten*, p. 29. Cfr. *Das deutsche Bildungswesen*, p. 14 ss. e la principale opera di Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart* I², Leipzig 1896, p. 38. Molto diversa dall'obiettivo giudizio dato da Paulsen sul metodo della *disputatio* è l'opinione sfavorevole espressa da Theobald Ziegler, per il quale nelle dispute scolastiche « furono soprattutto alimentati una sterile arguzia di scuola e lo spirito eristico » (Ziegler, *Geschichte der Pädagogik* I, 6, in « Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre von A. Baumeister » I², pp. 1, 30). Citiamo come curiosità l'ipotesi di O. Zöckler (*Geschichte der Apologie* [1907], p. 95), per cui il desiderio di disputare degli Scolastici deriverebbe dal diritto del piú forte.

[10] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I, Leipzig 1883, p. 349.

[11] Ivi, p. 378.

ché le rappresentazioni in cui esse si esprimevano, con la metafisica greca — in particolare con l'aristotelica — fu attuato da loro (gli Scolastici) solo estrinsecamente, perché rimanevano loro oscuri i principi orientativi piú profondi della metafisica greca » [12]. Secondo Dilthey, i concetti degli antichi, trasportati nella Scolastica, si possono paragonare a piante strappate al loro terreno e trapiantate in un erbario, e delle quali si ignorino luogo d'origine e condizioni di vita. Questi concetti vennero collegati con qualcosa di assolutamente discordante, senza dar luogo però a particolari contrasti [13].

Dilthey inoltre si occupa esaurientemente delle diverse fasi in cui, nella Scolastica, la ragione ha preso posizione nei confronti del contenuto della fede. Mentre la corrente dominante nella gerarchia considera il contenuto della fede come una realtà irraggiungibile dalla ragione e contrapposta — sul piano dell'autorità —, nella Rivelazione, alla nostra natura corrotta, esiste una concezione avanzata da Anselmo d'Aosta, ma risalente in definitiva ad Agostino, secondo la quale « in ogni mistero di fede, anche il piú profondo, c'è un nesso razionale che viene colto solo con la premessa della fede » [14]. In questo sforzo di orientarsi nel mondo trascendentale e di sviluppare il nucleo del contenuto di fede si creano contraddizioni su contraddizioni nei punti piú importanti per la ragione, in luogo di una rappresentazione in forma soddisfacente per la ragione stessa [15].

Dilthey dedica un'approfondita trattazione a questo che egli definisce « carattere intimamente contraddittorio della metafisica medievale », a queste antinomie del pensiero scolastico [16]. Secondo lo studioso, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino con abilità formale hanno stabilito un accordo fra questi concetti [17].

[12] Ivi, p. 342.
[13] Ivi, p. 343.
[14] Ivi, p. 347.
[15] Ivi, p. 351.
[16] Ivi, p. 353 ss.
[17] Ivi, p. 416.

Rudof Eucken, nella sua opera *Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten*[18], pone nella Scolastica, specialmente quale essa si presenta nella dottrina e nel metodo scientifico di S. Tommaso, cioè nel Tomismo, il metro del pensiero e della scienza moderni.

Egli vede realizzarsi nel Tomismo un'unione fra la filosofia aristotelica e la dottrina ecclesiastica cristiana, una unione però conforme alla natura del Cristianesimo[19]. Dal punto di vista di un criterio di giudizio storico, Eucken riconosce « che l'opera di S. Tommaso fu, per la sua epoca, importante e fruttuosa, ed esercitò anche nei secoli posteriori grande influenza per la coesione della vita morale e la disciplina negli spiriti. Sia altamente onorata l'opera storica tanto di Tommaso che di Aristotele! »[20].

Viceversa, Eucken rifiuta decisamente una valutazione assoluta del Tomismo[21], e giustifica quest'atteggiamento rimandando al coefficiente aristotelico presente nel Tomismo, « alla posizione storica di Aristotele, al suo strettissimo legame con la Grecità, alle caratteristiche essenzialmente greche della sua dottrina »[22]. « Già il Medio Evo — prosegue Eucken — si vide costretto a rifiutare nei limiti del possibile la natura concreta della concezione aristotelica del mondo e ad attenersi ai concetti piú generici, a quello schema logico in cui la filosofia aristotelica ha, con ammirevole energia, inserito tutta la realtà »[23]. « Come ci appare sbiadito, opaco e povero di idee l'Aristotelismo scolastico imbevuto di quei concetti logici generici se confrontato al vero Aristotelismo sostenuto dalla grandezza e dallo splendore dell'antichità classica! »[24]. Causa di questo impoverimento dell'Aristotelismo scolastico è — secondo

[18] Berlin 1901. Cfr. anche De Wulf, *Kantisme et néo-scolastique*, in « Revue néo-scolastique » 1902, n. 1.
[19] Eucken, *Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten*, p. 25.
[20] Ivi, p. 27.
[21] Ivi, p. 27.
[22] Ivi, p. 28.
[23] Ivi, p. 32.
[24] Eucken, *Thomas von Aquin und Kant*, p. 33.

Eucken — la difficoltà di unire la filosofia aristotelica con il Cristianesimo. Il sistema di Aristotele, in quanto conchiuso nel mondo culturale del tempo che fu suo, non si può presentare come primo gradino di una convinzione religiosa. Per poter unire filosofia aristotelica e Cristianesimo non c'è bisogno — secondo Eucken — di una versione scolorita solamente dell'Aristotelismo, ma anche del Cristianesimo [25]. Questa difficoltà di operare una sintesi di Aristotelismo e Cristianesimo si manifesta, per Eucken, anche nel meccanico parallelismo delle due concezioni che non giungono mai a fondersi organicamente. « Qui (nel Medio Evo) i vari mondi concettuali non appaiono come unità viventi, il cui spirito peculiare si diffonda in tutte le ramificazioni, ma si dissolvono in una giustapposizione di singole proposizioni, che è possibile combinare e ordinare ora in un modo ora in un altro, oppure unire a proposizioni provenienti da mondi concettuali eterogenei. In questo modo è possibile mettere assieme anche Aristotele e il Cristianesimo ». Proprio questa forma di collegamento tra Aristotele e il Cristianesimo è, per Eucken, una delle cause per cui il pensiero medievale mal si adatta alla nostra epoca. « Quel che era sufficiente per il Medio Evo non lo è piú per noi che dobbiamo avere ben altre esigenze per quel che riguarda l'intima coerenza del nostro mondo intellettuale » [26]. Infine Eucken contrappone S. Tommaso ai tomisti odierni e ritiene che l'Aquinate difficilmente si sarebbe associato ad un « movimento che vuole riportare indietro di secoli il tempo ». « Con il suo sistema universale, pensato soprattutto con spirito di comprensione e di equilibrio, egli difficilmente respingerebbe e condannerebbe in blocco un movimento cosí imponente quale la vita culturale moderna » [27].

[25] Ivi, p. 37. Cfr. anche Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, Halle 1886, p. 7.

[26] Eucken, *Thomas von Aquin und Kant*, p. 39.

[27] Ivi, p. 40 s. Per i giudizi sulla Scolastica da parte di diversi filosofi (Windelband, Rehmke ed altri) cfr. Bäumker, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » 1897, p. 257 n. 157. Molto piú sfavorevole

Dopo aver visto come la Scolastica e il suo metodo vengano valutati da importanti filosofi non cattolici, dobbiamo prendere conoscenza delle opinioni che hanno in proposito i teologi protestanti, sia pur limitatamente ai loro esponenti piú significativi. In prima linea vanno considerati gli storici dei dogmi, che ricollegano la Scolastica e il suo metodo con lo sviluppo e l'evoluzione dei dogmi. Incontriamo cosí i nomi di Adolf Harnack, Friedrich Loofs, e Reinhold Seeberg, principali rappresentanti di questa corrente.

Ed ecco le linee principali del quadro dell'origine, essenza e valore della Scolastica, in particolar modo del suo metodo, quale lo ha tracciato Adolf Harnack nel suo trattato nonché nel suo compendio di storia dei dogmi. Innanzi tutto egli si oppone al tentativo di filosofi e teologi di « trovare una definizione particolare della Scolastica e di delimitare il fenomeno che va sotto questo nome da un lato rispetto alla filosofia (greca) dei primi tempi della Chiesa, e dall'altro rispetto alla filosofia moderna. La Scolastica non è stata altro che un pensiero scientifico » [28]. Successivamente Harnack enumera alcune particolarità e peculiarità in cui ritiene si possa individuare l'aspetto piú caratteristico della Scolastica nonché singole critiche che

del giudizio dato dai filosofi competenti in materia è quello che alcuni sedicenti filosofi, autori di opere a livello divulgativo, hanno dato sulla natura e sul valore della Scolastica. Cosí ad esempio si esprime a proposito della Scolastica Houston Stewart Chamberlain (*Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, Volksausgabe, II[6], München 1906, p. 1028): « Una dottrina ecclesiastica composta dei piú diversi ed eterogenei elementi, spesso in contraddizione con se stessa nelle questioni essenziali venne fatta passare come eterna verità divina; una filosofia precristiana conosciuta male e parzialmente, spesso totalmente fraintesa, per sua natura squisitamente individualistica venne dichiarata infallibile; infatti senza questi grotteschi presupposti il gioco di prestigio non sarebbe riuscito. E poi questa teologia e questa filosofia — fra l'altro incompatibili — furono forzate ad unirsi; si impose quindi di accettare incondizionatamente, come sistema assoluto, totale, una simile mostruosità... Anselmo, che morí nel 1109, può essere considerato il creatore di questo metodo di imbavagliamento del pensiero e del sentimento ».

[28] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III[3], Freiburg 1897, p. 326.

comunemente vengono mosse al metodo scientifico medievale. In particolare fa rilevare che « né la dipendenza dall'autorità né il prevalere della scienza deduttiva sono particolarmente caratteristici della Scolastica: infatti il vincolamento della scienza è esistito in ogni epoca e il metodo dialettico-deduttivo è il mezzo di cui deve servirsi ogni scienza che abbia il coraggio di far valere fortemente la convinzione dell'unità di tutto l'essere » [29]. Inoltre, secondo Harnack, il metodo dialettico-deduttivo non è stato il solo a dominare; è stato piuttosto il realismo rappresentato da Alberto e da Tommaso che, seguendo le sollecitazioni di Agostino, ha dato valore in modo evidente all'esperienza, anche se la considerazione del mondo esteriore è stata senz'altro incompleta [30].

Harnack difende la Scolastica dall'accusa d'escogitare artificiosamente dei problemi. « Partendo dalle premesse degli Scolastici questi problemi non erano artificiosi e il fatto che li si perseguisse con temerarietà è una prova di vigore scientifico » [31]. L'affermazione di Nitzsch secondo cui la Scolastica sarebbe formalistica è accettata da Harnack solo *cum grano salis*: « Come si può chiamare formalistico un modo di pensare che ripone il massimo interesse nel ricondurre tutto ad una unità vivente? » [32].

Harnack valuta positivamente la scienza teologica del XIII secolo in quanto « critica dialettico-sistematica del dogma ecclesiastico e della prassi ecclesiastica, tendente allo scopo di farli evolvere in un sistema unitario comprendente quanto è degno della scienza nel senso piú alto del termine, di offrire dimostrazioni, ponendo cosí al servizio della Chiesa tutte le forze della ragione e tutto ciò che di utile sia ricavabile dalla scienza stessa » [33]. « La Scolastica, almeno fino all'epoca della sua decadenza, ha la sua premessa fondamentale nella tesi che tutte le cose siano comprensibili at-

[29] Ivi.
[30] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III^3, p. 327.
[31] Ivi.
[32] Ivi, p. 331 n. 1.
[33] Ivi, p. 443.

traverso la teologia e che perciò tutte le cose siano da ricondurre alla teologia » [34]. « *Auctoritas* e *ratio* (metodo dialettico-deduttivo) dominano la Scolastica, che si distingue dall'antica teologia per il fatto che l'autorità del dogma e della prassi ecclesiastica è saldamente stabilita e che non si vive piú entro la correlativa filosofia (quella antica), ma la si riprende dall'esterno » [35].

Lo storico berlinese della Chiesa dà una valutazione positiva della Scolastica e del suo metodo quando scrive [36]: « Si può dire che la Scolastica offra un esempio unico nel suo genere del fatto che il pensiero segue la sua strada anche nelle condizioni piú sfavorevoli e che i piú pesanti pregiudizi che lo frenano non sono abbastanza forti per soffocarlo. Nella scienza del Medio Evo si ha una tale prova di forza dello spirito speculativo e si rileva una tale energia nel voler sottomettere al pensiero ogni realtà e ogni valore quali non ci sono offerti forse da nessun'altra epoca ».

Harnack ha illustrato la Scolastica anche nei suoi rapporti con la Patristica e riconosciuto il valore della relazione tra Scolastica e mistica. Riguardo al primo punto, egli constata un'intima connessione tra scienza medievale e scienza patristica. « In questo senso tutti gli sviluppi della scienza occidentale nel Medio Evo non sono che una prosecuzione di quanto la Chiesa greca aveva in parte già sperimentato in se stessa e in parte ancora sperimentava sia pure in deboli correnti » [37]. Secondo Harnack, inoltre, Scolastica e mistica, viste nella loro essenza, coincidono: « Quando questa conoscenza si attua in modo tale che lo studio del rapporto del mondo con Dio viene intrapreso esclusivamente o principalmente per meglio comprendere la posizione propria dell'anima nei confronti di Dio e per crescere interiormente in tale comprensione, allora si parla

[34] Harnack, *Dogmengeschichte* (*Grundriß*), Tübingen 1905, p. 327.
[35] Ivi, p. 326.
[36] Harnack, *Lehrb. der Dogmengesch.* III[3], p. 328.
[37] Ivi, p. 331.

di teologia mistica. Laddove invece questo indirizzo riflessivo non compare cosí chiaramente, e la conoscenza del mondo nei suoi rapporti con Dio acquista piuttosto un interesse maggiormente autonomo e obiettivo, si usa il termine di teologia scolastica. È evidente quindi che non si tratta di due grandezze le quali procedono in senso parallelo o contrario: teologia mistica e scolastica sono il medesimo fenomeno che si manifesta con diverse sfumature, a seconda che prevalga l'interesse soggettivo o quello oggettivo » [38].

Friedrich Loofs [39] esamina la teologia scolastica nei suoi rapporti con la Patristica e con la teologia del periodo di transizione (Prescolastica). « Se si considera come essenza della " Scolastica " lo sforzo compiuto dalla nuova teologia scientifica sorta dopo il 1050, di comprendere e rendere dimostrabile la dottrina ecclesiastica mediante una riflessione di tipo scolastico, come insegnava la Dialettica, certamente si fa una distinzione fra la scienza medievale e la " teologia " del periodo di transizione, che consisteva in sostanza in un processo di trasmissione della tradizione. Però, in confronto alla teologia dell'età patristica, in particolare a quella d'Agostino, ciò non costituisce una caratteristica della scienza scolastica medievale ». Perciò Loofs non trova alcuna differenza sostanziale tra il metodo scientifico della Scolastica e quello della Patristica, anzi, nel fondo, rileva una concordanza. Egli riscontra una sola diversità fra la teologia medievale e quella patristica e cioè « che nei primi tempi della Chiesa i teologi pensavano entro i limiti della concezione filosofica degli antichi, che era ancora viva, mentre nel Medio Evo la tradizione ecclesiastica e la cultura filosofica rinnovata da dotti studi stavano di fronte estranee l'una all'altra ». Egli vede poi la funzione della cultura filosofica medievale nel campo propriamente teologico nella « rielaborazione formalistica dei

[38] Ivi, p. 329 s.

[39] *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], Halle 1906, pp. 498, 499.

dogmi e nell'inserimento di questi ultimi in una visione costruita sulla base di numerosi compromessi fra la tradizione ecclesiastica e gli studi filosofici ».

Un giudizio esauriente sulla Scolastica e sul suo metodo ci è offerto da un articolo di Reinhold Seeberg, comparso nella « Herzog-Haucks Realenzyclopädie für protestantische Theologie » [40], notevole per profondità e spirito di obiettività. Per Seeberg, Scolastica è « all'incirca quel che oggi siamo soliti chiamare teologia sistematica o, ancora piú specificamente, dogmatica, e la Scolastica è la teologia ortodossa dal punto di vista ecclesiastico » [41]. " Scolastica " si dice anche « nel senso di una indicazione di valore. Ciò è dovuto ai teologi riformisti del Medio Evo, agli umanisti e ai riformatori » [42]. La svalutazione pregiudiziale della Scolastica, il caratterizzare la Scolastica come impegnata unicamente in vuoti cavilli o in eccessive sottilizzazioni concettuali, l'antitesi fra teologia scolastica e mistica come scuole ed indirizzi teologici differenziati, tutto ciò non viene accettato da Seeberg, che definisce una valutazione siffatta della Scolastica come astorica e tale da indurre in errore. Per lui, Scolastica e mistica non sono degli opposti, ma anzi stanno tra loro nel medesimo rapporto che esiste fra la Dogmatica e la contemplazione religiosa [43]. « Una corretta valutazione della Scolastica può scaturire solo da una comprensione storica delle posizioni religiose, ecclesiastiche e scientifiche dalle quali è sorta la Scolastica stessa. Ma questo esame ci porta a concludere che la Scolastica ha senz'altro mirato alle piú alte mete della conoscenza umana e che si è sforzata di raggiungere queste mete con una mirabile, infaticabile sagacia e con una valorizzazione sincera di ogni mezzo conoscitivo di cui disponeva » [44]. Seeberg, nel dare questa valutazione della

[40] xvii³, pp. 705-732. Cfr. anche Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* ii, Leipzig 1898, pp. 39 ss., 80 ss.
[41] *Realenzyklopädie f. prot. Theol.* xvii³, p. 706.
[42] Ivi.
[43] Ivi, p. 707.
[44] Ivi.

Scolastica, non dà peso neppure all'obiezione che, nel corso della Scolastica, il libero movimento del pensiero era andato gradatamente irrigidendosi in formule e si era mutato in sterili esercitazioni di un acume puramente formale. Egli ritiene che « tutto ciò non caratterizzi soltanto la Scolastica ». « Nulla qui (nella Scolastica), se rettamente inteso, è ridicolo o spregevole. Al contrario, almeno al culmine della Scolastica, c'è stata una tale ricchezza di pensatori seri, rigorosi, tanta ispirata dedizione a una grande causa quali non si riscontrano in nessuna altra epoca della storia della teologia »[45]. Seeberg arriva fino ad osservare: « Dubito che dopo mezzo millennio potremmo trovare, nel XIX secolo, tanti teologi originali quali oggi scopriamo nel XIII secolo »[46].

Seeberg fa seguire a questo giudizio generale sulla Scolastica, caratterizzato da grande equità ed obiettività, una esposizione storica approfondita del processo di evoluzione della Scolastica dagli inizi fino alla decadenza e cerca di far risaltare le circostanze che piú hanno influenzato tale processo. A queste illustrazioni storiche Seeberg unisce anche una veduta orientativa su forma ed essenza della Scolastica[47]. Egli definisce la tecnica formale dell'attività scientifica scolastica « una corrente infinitamente lenta in cui si trascina la trattazione di ogni problema » e ritiene comprensibile « che piú di un David, fra gli Umanisti e i Riformatori, armato di fionda, sasso e col braccio disteso, sia divenuto pericoloso per questi Golia corazzati ». Tuttavia egli ammette che questo metodo — che, del resto, in S. Tommaso assunse una fisionomia piú agile e semplice — presentava anche un grosso vantaggio: per esso l'arte dialettica e le categorie logiche divennero sostanza viva degli studi e, piú ampiamente, di tutta la cultura. Ancor oggi, nel nostro pensiero e nella nostra lingua vive ed opera la logica aristotelica che quei secoli avevano fatta

[45] Ivi.
[46] Ivi, p. 708.
[47] Ivi, pp. 718, 728-732.

propria [48]. Nel precisare la natura della Scolastica Seeberg, a ragione, si volge contro la moda, nata dopo Victor Cousin, di fare la storia della Scolastica seguendo il motivo conduttore della lotta fra realismo e nominalismo [49]. Egli invece individua nell'*auctoritas* e nella *ratio* gli elementi comuni a tutti gli Scolastici. La prima comprende la Bibbia, le dottrine ed istituzioni ecclesiastiche, il dogma, la tradizione e il Papa. La *ratio* interviene sia nella interpretazione di questa *auctoritas*, quale materia tradizionale e intangibile, sia nell'ordinamento di questa materia e nello stabilire i rapporti di essa con la scienza profana. Seeberg, dunque, vede *auctoritas* e *ratio* come gli elementi essenziali della Scolastica, dell'attività scientifica scolastica, del metodo scolastico [50]. In particolare egli si diffonde sul rapporto *auctoritas-ratio* in S. Tommaso e in Duns Scoto [51]. Secondo Seeberg, in Tommaso la stretta correlazione della dogmatica con la filosofia aristotelica ha dato un carattere razionalizzante al suo sistema, ha provocato, con l'apporto di elementi razionalistici, una modificazione dell'ortodossia positiva, dal momento che fede religiosa e conoscenza filosofica non ammettono di essere ridotte allo stesso denominatore. Scoto, invece, — sempre secondo Seeberg — vuole dividere nettamente la dogmatica dalla filosofia e definirla come conoscenza religiosa puramente pratica della via verso Dio. Tuttavia il nostro storico dei dogmi torna ad ammettere che nell'esposizione delle singole dottrine la differenza fra questi due Scolastici si può dire scompaia del tutto.

[48] Ivi, p. 728. Qui Seeberg giudica la tecnica formale della Scolastica piú favorevolmente che non ad es. B. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* IV, p. 410: « Le conseguenze di questo metodo erano inevitabili. Esso limitò la teologia ad una spiegazione dialettica del dato di fede. E ciò facendo è stato senz'altro utile, sotto molti aspetti: l'epoca della Scolastica divenne un'epoca di educazione spirituale per il mondo medievale. D'altro canto non si può negare che, finché durò questo metodo, la teologia rimase condannata ad una perpetua sterilità ».

[49] Hauck, *Realenzyklopädie f. prot. Theol.* XVII³, p. 729.

[50] Ivi.

[51] Ivi, pp. 729-731.

Anche se in questa rapida rassegna introduttiva dei giudizi dati da pensatori moderni sulla Scolastica non è possibile fare una critica e una verifica delle opinioni di Seeberg — cosa che sarà fatta nelle parti della nostra storia pertinenti all'argomento —, tuttavia è bene sottolineare la sua energica affermazione per cui *auctoritas* e *ratio* sono gli elementi essenziali dello Scolasticismo e la sua interpretazione razionalistica del rapporto *auctoritas-ratio* in Tommaso d'Aquino. Seeberg conclude l'articolo sulla Scolastica osservando che, nonostante tutto il lavoro finora compiuto, non c'è un altro campo della storia dei dogmi in cui rimangano fino ad oggi insolute tante questioni come nella storia della Scolastica [52].

Dopo aver preso cognizione delle idee di storici non cattolici [53] sull'essenza e sul valore del pensiero e del metodo scolastici, dovremmo sentire, sullo stesso soggetto, ancora alcune voci di rappresentanti della teologia sistematica protestante.

August Sabatier, la cui filosofia della religione ha esercitato, com'è noto, un influsso determinante sulla teologia

[52] Ivi, pp. 732.

[53] Come esempio di giudizio espresso da uno storico della Chiesa, protestante, riportiamo qui le parole di Karl Sell (*Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur*, Leipzig 1908, p. 35): « La Scolastica, per quanto possano aver agito in essa anche le grandi capacità costruttive e l'acuto senso critico di alcuni potenti intelletti, rivela tuttavia un'autonomia di contenuti almeno in quanto, sia pure in isolate, ma grandiose creazioni, ha saputo trasformare in un insieme di verità naturali e soprannaturali quella mescolanza di idee filosofiche precristiane e di rivelazione cristiana in senso stretto che si era venuta formando nei primi tempi del Cristianesimo. E vanno tenuti presenti ancora due elementi: la grandissima influenza esercitata da S. Agostino con la sua visione nettamente pessimistica di tutta la vita dell'uomo e del mondo terreno, nonché l'eccesso di una dialettica esasperata — che derivava agli Scolastici dalla loro formazione sostanzialmente formale — rilevabile nella disposizione logica degli argomenti. Ma proprio cosí la scienza medievale pose le basi sia di tutta la terminologia filosofico-giuridica che del sistema universitario europeo. La logica formale e il tipo piú alto di insegnamento, quello universitario, sono sostanzialmente una creazione del Medio Evo ».

cattolica francese, si esprime cosí[54]: « Il dogma, col ridestarsi delle scienze sotto l'impulso di Scoto Eriugena e di Anselmo d'Aosta si era organizzato in un sistema logico, aveva anche fatto l'audace tentativo di dimostrare la sua razionalità, e, nella *Summa* di Tommaso d'Aquino, era diventato un grandioso sistema filosofico che abbracciava l'intero campo del sapere umano e rinchiudeva il pensiero entro soluzioni definitive. Ma il nominalismo che pervenne al trionfo con Duns Scoto ed Occam fece apparire sempre piú insanabile il contrasto fra dogma ecclesiastico e ragione naturale. Il tentativo della Scolastica era fallito perché celava in sé un dissidio. Se il dogma poteva venir dimostrato quale verità della ragione, l'autorità della Chiesa diventava inutile e al suo posto doveva subentrare l'autorità della ragione; se invece doveva essere di carattere non razionale, allora sarebbe scoppiata una guerra incessante, senza vie d'uscita, tra la tradizione richiamantesi all'autorità ecclesiastica e il libero pensiero. È noto quel che avvenne. La ragione moderna prese a dirigere gli intelletti e con ciò iniziò la crisi del dogma ». Anche per Sabatier, dunque, il rapporto tra autorità e ragione costituisce il cardine dello Scolasticismo.

Karl Girgensohn[55] dà sulla Scolastica il seguente giudizio: « La scienza del Medio Evo era in primo luogo teologia: sue premesse fondamentali erano l'autorità e la fede. Non c'era da cercare una verità: essa era già a disposizione perché rivelata. Bisognava credere alla Rivelazione; l'autorità della Chiesa garantiva della giustezza della verità rivelata. L'attività scientifica era limitata a due funzioni: la prima consisteva nel costruire e perfezionare sistematicamente la verità rivelata, la seconda nel tentativo di conciliare tutti i fenomeni quotidiani del mondo terreno con il sistema della verità rivelata e nel dare un fondamento e una spiegazione alla giustezza della verità rivelata con

[54] *Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, übersetzt von August Baur,* Freiburg 1898, p. 255 s.
[55] *Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie,* 2. Heft, Leipzig 1905, p. 62.

l'aiuto di analogie terrene. A ciò la scienza moderna oppone due principi: l'autonomia della ragione umana e la scienza esatta sperimentale ». Girgensohn giunge dunque all'altro estremo. Mentre Paulsen, Dilthey, Seeberg, Sabatier ecc. vedono nella Scolastica tendenze razionalistiche o almeno semirazionalistiche, agli occhi di questo teologo la ragione, negli Scolastici, capitola completamente dinanzi all'autorità e alla fede.

Incontriamo una valutazione altamente positiva della Scolastica e del suo metodo di lavoro nelle parole del teologo ortodosso di Rostock Richard Grützmacher [56]: « I grandi Scolastici del Medio Evo, per paradossale che possa sembrare l'affermazione, erano in tutto e per tutto dei teologi moderni. Non fu forse un colpo da maestro e particolarmente ardito quello di Alberto Magno e di altri, quando utilizzarono il pensiero aristotelico, che tornava ad essere conosciuto attraverso la mediazione araba, per riallacciare immediatamente ad esso il pensiero della Chiesa? Dapprima la Chiesa proibí l'iniziativa di tenere lezioni sugli scritti di Aristotele, ma ben presto mutò indirizzo e fu lieta che i suoi teologi avessero forza e coraggio sufficienti per ricavare dalle idee di Aristotele, che inizialmente sembravano costituire un pericolo mortale per il sistema ecclesiastico, armi difensive per il sistema stesso ». Grützmacher, convinto che era stata poco vantaggiosa la trasposizione del pensiero kantiano nel campo religioso e teologico, si fa energico sostenitore di un metodo religioso intellettualistico; egli « riabilita completamente il metodo intellettualistico della Scolastica, mentre pensa che l'aver rinunciato a tale metodo è stato duramente pagato dai moderni con un auto-dissolvimento critico » [57].

La conclusione di questa serie di giudizi sulla Scolastica da parte di teologi protestanti potrebbe essere data dalla seguente osservazione dello studioso di Dogmatica

[56] *Studien zur systematischen Theologie*, fasc. II, Leipzig 1905, p. 62.

[57] Anton Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Freiburg 1908, p. 65.

Alexander von Öttingen [58]: « All'inizio e nel corso del Medio Evo, tanto la mistica (Pseudo-Dionigi, Scoto Eriugena) quanto la Scolastica (Giovanni Damasceno e Tommaso d'Aquino) hanno posto al servizio dell'argomentazione teologico-dogmatica ora la filosofia platonica, ora quella aristotelica. In seguito a ciò la dogmatica perdette il suo carattere teologico e, credendo di signoreggiare, divenne invece l'ancella dell'antica regina pagana. L'ammonimento di un Anselmo nei confronti del " sic et non " della teoria abelardiana della ragione ed il rilievo dato al " credo ut intelligam " non portarono alcun frutto » [59].

Questo sguardo d'insieme alle opinioni di filosofi moderni e teologi non cattolici sull'origine, essenza e valore della Scolastica e del suo metodo ha mostrato che al moderno pensatore si affaccia una quantità d'interrogativi e di problemi riguardo alla scienza del Medio Evo. Questi interrogativi intorno al rapporto tra *ratio* e *auctoritas*, tra metafisica e teologia, tra Aristotele e Cristianesimo, tra Scolastica e mistica nel pensiero medievale, le questioni circa l'autonomia e la dipendenza del pensiero scolastico, circa le relazioni dello Scolasticismo da un lato con la Patristica, dall'altro col pensiero moderno, tutti questi problemi dimostrano una realtà di fatto, che cioè la Scolastica e il metodo scolastico attirano ancora l'interesse dei nostri contemporanei. E quanto diverse le une dalle altre le risposte date a questi interrogativi! Razionalismo, predominio della ragione e completa rinuncia della ragione dinanzi all'autorità, originalità del pensiero e tradizionalismo senza indipendenza, potente energia concettuale e vuoto, sterile formalismo e imitazione, intimo contatto col pensiero della Patristica e antitesi con il medesimo, contrapposizione reciproca e identità fra Scolastica e mistica: tutte queste antitesi sono offerte dal quadro complessivo dei giudizi dati

[58] *Lutherische Dogmatik* I. Bd: *Prinzipienlehre*, München 1897, p. 404.

[59] È appena necessario far rilevare il grossolano errore storico contenuto in queste parole. Com'è noto, il *Sic et non* abelardiano è stato scritto molto tempo dopo la morte di Anselmo.

sullo Scolasticismo dai pensatori moderni. Non si può tuttavia negare che la valutazione della Scolastica da parte degli studiosi contemporanei è in generale piú obiettiva ed equa di quella data da parecchi Umanisti, uomini della Riforma e Illuministi [60].

Se ora, in aggiunta a questi giudizi di filosofi e teologi non cattolici sul pensiero e sul metodo della Scolastica consideriamo anche la presa di posizione, nei confronti del metodo scolastico, di studiosi cattolici, in particolar modo teologi, saremo già fin dall'inizio consapevoli che, per il pensatore e il ricercatore che stiano entro l'ambito della concezione cattolica, e in specie per il teologo cattolico, sono degne di esame determinate opinioni e considerazioni che lasciano del tutto indifferente, o quasi, lo studioso che sia fuori della Chiesa cattolica. Il metodo scolastico si presenta al teologo cattolico come un tipo di pensiero che per secoli è stato della massima importanza per la formazione della scienza filosofica e teologica, cioè di un elemento quanto mai rilevante della vita ecclesiastica, e che ancor oggi viene usato nell'ambito della Chiesa cattolica.

Inoltre il teologo cattolico si trova dinanzi ad una realtà di fatto: il metodo scolastico aveva potuto sempre godere, da parte dell'autorità ecclesiastica, del piú caldo appoggio e di particolare protezione contro attacchi interni ed esterni; orbene, ai nostri giorni, questa autorizzazione ecclesiastica del metodo scolastico è stata rinnovata con grande energia.

Se vogliamo, in un esame storico, mettere in luce la posizione dell'autorità ecclesiastica cattolica nei confronti del metodo scolastico, dobbiamo risalire alla lettera *Tacti dolore* indirizzata ai teologi parigini da Gregorio IX in data 7 luglio 1228 [61]. Questo scritto ammonisce i teologi pari-

[60] Circa il cambiamento nel modo di giudicare la filosofia medievale cfr. J. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande*, Kempten u. München 1908, p. 6 s.

[61] Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, pp. 114-116, n. 59; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[10], Freiburg 1908, nn. 442 e 443.

gini a rimanere fedeli alla terminologia e alla tradizione teologiche e, in poche incisive frasi, ribadisce il rapporto tra filosofia e teologia, tra *ratio* e *auctoritas*. Qui praticamente il metodo scolastico, inteso nel senso di un'applicazione, entro i giusti limiti, della ragione e della filosofia, ai misteri di fede, viene fissato da parte dell'autorità ecclesiastica come norma dell'insegnamento teologico.

Nel XV secolo la Chiesa, contro gli attacchi di Wycliff, prese sotto la sua protezione la scienza e l'insegnamento teologici quali erano andati configurandosi nelle Università e quindi, indirettamente, anche il metodo scolastico [62]. Contro gli attacchi dei riformatori, Sisto V, nella bolla *Triumphantis Jerusalem* del 14 marzo 1588, con la quale S. Bonaventura veniva innalzato agli onori di *Doctor Ecclesiae*, con parole ispirate celebrava la teologia scolastica e i suoi massimi rappresentanti, Tommaso d'Aquino e Bonaventura, e dimostrava, proprio servendosi degli attacchi dei nemici della Fede, l'utilità e la necessità per la Chiesa e la scienza ecclesiastica del metodo scolastico [63]. In età illuministica Pio VI, nella costituzione *Auctorem fidei* del 28 agosto 1794,

[62] *Concil. Constantiense* sess. 8 (4 Maii 1415). Errores Ioannis Wicleff, Prop. 29: « Universitates, studia, collegia, graduationes, et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiae, sicut diabolus ». Denzinger, *Enchiridion* n. 609. Contro tali concezioni di Wycliff scrisse Tommaso Netter († 1422): Thomas Waldensis, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae adversus Wiclevitas et Hussitas* lib. 2, art. 3, cap. 57-59, Venetiis 1757, 598-618.

[63] « Et rem ita se habere, ipsimet veritatis inimici sunt iudices, quibus theologia Scholastica maxime est formidolosa, qui profecto intelligunt, apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, illo ordine et dispositione, tanquam militum in pugnando instructione, illis dilucidis definitionibus et distinctionibus, illa argumentorum firmitate et acutissimis disputationibus lucem a tenebris, verum a falso distingui, eorumque mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tanquam veste detracta, patefieri et denudari. Quanto igitur magis illi hanc munitissimam Scholasticae theologiae arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere, et haereditatem patrum nostrorum conservare et tueri, et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus, quantum possumus, decorare ». Cfr. S. Bonaventura, *Opera omnia* I, ed. Quaracchi, XLIX.

respingeva decisamente le accuse rivolte alla Scolastica dal Sinodo di Pistoia [64].

Al pontificato di Pio IX risale una serie di dichiarazioni dell'autorità ecclesiastica a favore del metodo scolastico. Nell'ultima delle quattro proposizioni che la Congregazione dell'Indice presentò all'approvazione del tradizionalista Augustin Bonnety l'11 (15) giugno 1855, il metodo usato da Tommaso e Bonaventura viene difeso contro l'accusa di razionalismo [65]. Nella lettera *Tuas libenter* indirizzata da Pio IX il 21 dicembre 1863 all'arcivescovo di Monaco in occasione del congresso di studiosi cattolici, tenutosi in quella città, vengono difesi la « vetus schola », la dottrina e il metodo scolastici contro una « falsa opinio » diffusasi in Germania contro di essi [66]. Il *Sillabo*, dell'8 dicembre

[64] « Insectatio, qua synodus scholasticam exagitat velut eam, quae viam aperuit inveniendis novis et inter se discordantibus systematibus quoad veritates maioris pretii, ac demum adduxit ad probabilismum et laxismum; quatenus in scholasticam reicit privatorum vitia, qui abuti ea potuerunt aut abusi sunt: — falsa, temeraria, in sanctissimos viros et doctores, qui magno catholicae religionis bono scholasticam excoluere, iniuriosa, favens infestis in eam haereticorum conviciis » (Denzinger, n. 1576).

[65] « Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici *non ad rationalismum ducit*, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint » (Denzinger n. 1652).

[66] « Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus *veterem scholam* et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitae sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tot continentia saecula permisit, ut eorundem Doctorum methodo et ex principiis *communi omnium catholicarum scholarum consensu* sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit » (Denzinger n. 1860). Risentono di questa *falsa opinio* le asserzioni di Döllinger nella sua orazione inaugurale su passato e presente della teologia cattolica. Ecco quanto dice, fra l'altro, sulla Scolastica: « Il vecchio edificio costruito dalla Scolastica è ormai cadente; ripararlo non è sufficiente, bisogna ricostruirlo in quanto non corrisponde piú alle

1864, nella proposizione 13 respinge l'affermazione secondo cui il metodo e i principi con i quali gli Scolastici praticavano la Teologia non risponderebbero piú alle esigenze del nostro tempo e al progresso scientifico [67]. Inoltre il Concilio Vaticano I riconosceva alla ragione illuminata dalla fede la possibilità di acquisire una cognizione sicura e quanto mai fruttuosa dei sacri misteri grazie alla comparazione con le conoscenze naturali e mediante la considerazione delle verità di fede nelle loro relazioni reciproche e rispetto al fine ultimo dell'uomo; e cosí si pronunziava esplicitamente a favore dell'intellettualismo scolastico e convalidava quel che costituisce l'essenza e il nucleo del metodo scolastico [68]. Certamente non esagera lo storico della Chiesa Karl Holl, protestante, il quale, riguardo al Decreto del 24 aprile 1870 (*Constitutio dogmatica de fide catholica*), nota che questa costituzione confermava « una dottrina di principi intesa nel senso di Tommaso e perciò stabiliva per sempre la Scolastica come forma classica della sistematica cattolica » [69].

Leone XIII, piú volte e con molta energia, ha indicato la dottrina e il metodo scolastici, quali appaiono concretamente in Tommaso d'Aquino, come norma ed ideale per la speculazione cattolica in campo filosofico e teologico; tant'è vero che il nome dell'Aquinate appare inscindibilmente legato al suo Pontificato [70]. Particolarmente impor-

esigenze di coloro che vi vivono » (« Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863 », Regensburg 1863, p. 56).

[67] « Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt » (Denzinger n. 1713). Cfr. in proposito Stazzuglia, *Vindiciae Syllabi Pii IX* I, Ripaetransonis 1889, pp. 150-162.

[68] Cfr. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du concile* II, Paris-Lyon 1895, p. 211 ss.; Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils* II, Freiburg 1905, p. 485.

[69] Karl Holl, *Der Modernismus*, Tübingen 1908, p. 8.

[70] Cfr. De Groot O. P., *Leo XIII und der hl. Thomas von Aquin*, trad. da Fuss, Regensburg 1897.

tante per la restaurazione della filosofia tomistica è risultata l'enciclica, ampiamente commentata, *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 [71]. In essa si tratta, da un punto di vista sia teorico sia storico, dell'utilizzazione della filosofia ai fini dell'analisi e della difesa della verità di fede; vi si dimostra come il seme deposto dai Padri nei primissimi tempi del Cristianesimo abbia avuto un meraviglioso sviluppo nei tempi della Scolastica, soprattutto grazie a S. Tommaso, e come l'opera scientifica indefessa e il metodo di lavoro dell'Aquinate conservino valore e significato anche per la scienza religiosa dell'epoca presente, in particolare per gli studi filosofici. Questa enciclica si diffonde non solo sulla natura del metodo scolastico ma anche, almeno nelle sue linee principali, sulla sua storia, sottolineando particolarmente, a questo proposito, la continuità tra Patristica e Scolastica [72].

La piú recente dichiarazione dell'autorità ecclesiastica nei confronti del metodo scolastico è l'enciclica *Pascendi* di Pio X, dell'8 settembre 1907, sulla dottrina dei modernisti. In essa, come carattere distintivo del modernismo, viene indicata l'avversione per il metodo scolastico e viene richiamata la proposizione tredicesima del *Sillabo* di Pio IX. Inoltre, al primo posto fra le misure disposte contro il

[71] *Acta Leonis XIII* I, pp. 255-284. Cfr. i numerosi commenti all'Enciclica *Aeterni Patris*, di Van Weddingen, Bourquard, Schneid, Fuchs, Wehofer ecc. Il piú pregevole per il contenuto è quello di Franz Ehrle in « Stimmen aus Maria Laach » 1880 II, p. 13 ss., p. 292 ss., p. 388 ss., p. 485 ss.

[72] A questo proposito Leone XIII riporta le parole di Cajetanus su S. Tommaso: « Qui (sc. Tommaso), quia doctores sacros summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est » (In 2, 2 q. 148 a. 4). Purtroppo, la corrente tomistica solidale con quest'enciclica non ha tenuto conto sufficientemente di questa continuità tra Patristica e Scolastica. Se, particolarmente in Germania, la corrente tomistica avesse maggiormente considerato lo studio dei Padri condotto dalla scuola di Tübingen (Möhler, Kuhn ed altri) si sarebbe giunti a comprendere piú a fondo la Scolastica; inoltre sarebbero state evitate parecchie unilateralità e parecchie controversie inutili; sarebbero forse venute meno anche diverse reazioni contro la neoscolastica.

modernismo sta la rigida prescrizione che la filosofia scolastica venga presa a base degli studi ecclesiastici [73].

Se da questo esame delle dichiarazioni delle autorità ecclesiastiche cattoliche vogliamo ricavare la posizione, nei confronti della Scolastica, dei pensatori cattolici, soprattutto dei teologi e filosofi cattolici contemporanei, constatiamo questa realtà di fatto: la teologia sistematica e la filosofia, in campo cattolico, oggi, si muovono in grandissima parte sul piano del metodo scolastico per quel che riguarda la trattazione dei dogmi del Cristianesimo e dei principali problemi filosofici. Certo, si possono distinguere diverse sfumature. Una corrente accetta quel che costituisce la vera essenza del metodo scolastico, tende verso una visione razionale del contenuto della fede e ad una sistemazione del medesimo con i mezzi della « philosophia perennis », si ricollega all'intellettualismo scolastico, ma non adotta per nulla la forma esteriore e la tecnica dello Scolasticismo, servendosi anzi di un tipo di esposizione e di espressione piú libero e moderno. Questa corrente è anche tesa, sul piano teologico, a collegare il metodo storico-positivo con quello scolastico-speculativo, utilizzando i risultati degli studi in campo biblico, patristico, archeologico, di storia dei dogmi, e, sul piano filosofico, a rendere utilizzabili, ai fini di un salutare progresso della filosofia aristotelico-scolastica, le conquiste delle scienze naturali, i risultati della ricerca storico-filosofica.

Una seconda corrente non solo fa proprie le sostanziali caratteristiche del metodo scolastico, ma anche propugna un'applicazione quanto piú possibile ampia della tecnica formale dello Scolasticismo nel campo filosofico e teologico. A questa corrente appartengono soprattutto autori di manuali in latino di filosofia e dogmatica e i compilatori di commenti alla *Summa* teologica di S. Tommaso [74]. Nel

[73] Enciclica di Pio x sul Modernismo. Ed. autorizzata, Freiburg 1908, pp. 92 e 98.

[74] Cfr. i manuali di filosofia di Zigliara, Remer, Mancini, Lottini, Hugon, de Maria, Schiffini, Urráburu ecc., i manuali di dogmatica di Mannens, Fei, Lottini, H. Mazzella, H. del Val, i commenti

suo scritto *Relectio de matris dei munere in ecclesia gerendo* E. Commer [75] riprende la tecnica formale e la struttura delle medievali *Quaestiones disputatae*. Il domenicano J. Richard [76] porta un buon numero di ragioni a favore dell'impiego della tecnica esteriore e della forma del metodo scolastico (sviluppo del metodo dimostrativo in sillogismi, formulazione sillogistica, soluzione di difficoltà ecc.). Egli vi vede un rimedio per i principali difetti intellettuali della nostra epoca, cioè il disordine e la sregolatezza del pensiero, il moderno soggettivismo come sistema e tendenza, l'eccesso di fantasia a spese della logica e la conseguente anarchia intellettuale, nonché l'intrusione della letteratura dilettantistica nel campo propriamente scientifico. Inoltre Richard sottolinea espressamente i notevoli vantaggi didattici del metodo scolastico per l'insegnamento e l'apprendimento della scienza e l'utilità pratica di questo procedimento per la classificazione e la sistemazione nei vari settori della scienza. V. Cathrein [77] si diffonde sui vantaggi del metodo scolastico anche per la sua tecnica formale: « Giustamente si è paragonato il sistema dei grandi Scolastici ai meravigliosi duomi medievali. Per quanto concerne sottigliezza di analisi concettuale, acutezza e profondità di idee, serrata coerenza deduttiva, l'epoca moderna non ha nulla che possa stare alla pari col modello della Scolastica. Là non vi è traccia di quel linguaggio superficiale, nebuloso, confuso e ambiguo quale si trova così spesso nei filosofi tedeschi, ad esempio, in Schelling e in Hegel. Ci sono invece,

a Tommaso di Satolli, Billot, Lépicier, Janssens, Buonpensiere, del Prado, Paquet, Tabarelli, Pègues. In alcuni di questi commenti a S. Tommaso (ad es. in Janssens e in Tabarelli), oltre alla tecnica formale scolastica si ha anche una buona dose di metodo storico positivo. Cfr. anche Bellamy, *La théologie catholique au XIX siècle*, Paris 1904, pp. 182-209.

[75] Viennae 1906.

[76] *Actualité de la méthode scolastique*, « Revue Thomiste » XV (1907/8), p. 770 ss. Confronta, del medesimo autore: *Usage et abus de la Scolastique*, in « Revue Thomiste » XII (1904/05), pp. 564-582; *Procédés oratoires et scolastiques* XV (1907/08), p. 174 ss.

[77] *Glauben und Wissen*, Freiburg 1903, p. 196 ss.

chiarezza, precisione, acutezza, coerenza logica e struttura sistematica ».

Accanto a queste due correnti che sono favorevoli all'utilizzazione delle caratteristiche sostanziali del metodo scolastico o anche all'assunzione degli aspetti formali e tecnici dello Scolasticismo in campo filosofico e teologico, sono presenti, nell'ambito del pensiero cattolico, correnti ed orientamenti che tendono a rifiutare il metodo scolastico.

Un simile atteggiamento di rifiuto è parzialmente basato sulla considerazione che la Scolastica medievale mancherebbe di visione storica, di comprensione psicologica, e di fondamentali cognizioni di scienze naturali; perciò il metodo scolastico sarebbe inadeguato ai problemi filosofici e teologici del nostro tempo, anche se non si può non riconoscere alla Scolastica un'importanza storica. Tuttavia, tale valutazione del metodo scolastico sembra originata dal fatto che le caratteristiche essenziali di esso non sono state ben distinte dalle formalità e dagli artifizi esteriori e che si è guardato unilateralmente a certi difetti della scienza medievale; non è stato posto inoltre il problema di una possibile conciliazione tra gli aspetti sostanziali dello Scolasticismo e i reali progressi dei moderni metodi scientifici, oppure gli si è data una risposta negativa senza aver compiuto un serio esame della questione. Un tale atteggiamento di ripulsa non è rivolto propriamente contro l'intima sostanza, il nucleo del metodo scolastico.

Contro la vera e propria essenza del metodo scolastico si schiera, con un atteggiamento deciso e netto, il modernismo, il quale dipende dalla filosofia kantiana e dalla teologia protestante liberale. Il rifiuto dell'intellettualismo e il conseguente sovvertimento di valore subito dai concetti di verità, religione, rivelazione, fede, dogma, la soluzione del problema del rapporto fede-scienza ottenuta respingendo la religione nel campo del sentimento, l'esasperata affermazione del concetto di evoluzione nella sua applicazione al Cristianesimo, la squalifica degli argomenti dimostrativi escogitati dai pensatori medievali, l'appropriazione, senza riserva, della terminologia e dei procedimenti

scientifici in uso presso la moderna filosofia soggettivistica e la teologia protestante liberale di un A. Ritschl, di un Lipsius, di un Sabatier ecc., tutti questi atteggiamenti caratteristici della teologia modernistica stanno a significare una rottura, sul piano dei principi, con la Scolastica e con il metodo scolastico, piú precisamente con l'intima essenza di questo [78].

In connessione con le tre già descritte correnti di valutazione e utilizzazione del metodo scolastico possiamo ricordare ancora i giudizi di Hermann Schell e Albert Ehrhard circa il lavoro scientifico e il metodo dei pensatori medievali. Scrive l'apologeta di Würzburg [79] nella prefazione al primo volume della sua *Katholische Dogmatik*: « L'orientamento teologico connesso con questa espressione è, conformemente al carattere tradizionale che la teologia cattolica non può in alcun modo rinnegare, scolastico, nel senso di una continuazione dell'impegno scolastico: compromesso scientifico tra fede e scienza, tra ragione e rivelazione. Anche il metodo è scolastico: infatti questo consiste nell'applicazione di una filosofia alla verità di fede, il che autorizza esiti sia idealistici che realistici: idealistico questo metodo nel fine a cui tende, realistico nel cammino su cui procede; sobrio, severo, esatto nelle sue dimostrazioni, tien conto nelle dimostrazioni solo del reale ».

In un altro luogo della sua opera Schell fa al pensiero scolastico la seguente critica: « Il pensiero scolastico non ha alcuna sensibilità per il divenire, ma solo per l'essere, per il possesso, non per la ricerca, per una completezza di contenuto, per uno stato di quiete, non per l'azione né per un criterio di realizzazione di quest'ultima. Perciò esso cristallizza alla meglio per il primo momento, tutte le qua-

[78] Le Roy, *Dogme et critique*[5], p. 355. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris 1906. Romolo Murri, *La filosofia e l'Enciclica contro il modernismo*, Roma 1908. Cfr. Lucien Roure, *Scolastiques et modernistes*, in « Études par les pères de la Compagnie de Jésus (1908) », pp. 767-789. Bernard Allo, *Foi et systèmes*, Paris 1908; A. Gardeil, *La crédibilité et l'Apologétique*, Paris 1908.

[79] Schell, *Katholische Dogmatik* I, Paderborn 1889, p. XIV.

lità che ritiene gli si addicano e riferisce lo sviluppo manifestatosi nei fatti solo alla concordanza, manifestazione e rappresentazione esteriori. Sotto questo aspetto il pensiero scolastico è apparentato alla linea speculativa dello spirito greco quale si esprime in Platone... Di fronte a questo culto della forma cristallizzata... la corrente empirico-realistica dell'età moderna ha sottolineato fino all'estrema unilateralità il valore del divenire e dell'agire, dell'azione e dello sviluppo ». Nella prefazione al primo volume della sua *Apologie des Christentums* Schell [80] scrive: « Ritengo che la filosofia aristotelico-tomistica possegga un permanente contenuto di verità, racchiuda una " philosophia perennis ", e che debba sempre piú trasmettere a tutta la filosofia la fiducia nella forza della ragione, il concetto della validità assoluta della legge di causalità, e del fondamento strettamente empirico della nostra conoscenza scientifica. In questi elementi ha le sue radici l'intellettualismo metafisico e la vera essenza della filosofia tomistica. Chi tralascia tutto questo rinuncia ad un pensiero filosofico e soprattutto ad una motivazione apologetica ». « Perciò atteniamoci al fondamento intellettualistico dell'antica Apologetica e onoriamo nel suo principio dell'intellettualismo la "philosophia perennis " ».

Da un punto di vista storico-filosofico nettamente superiore Albert Ehrhard [81] giudica natura e valore del metodo e dei risultati del lavoro della Scolastica. « La Scolastica, di fronte al tipo di pensiero proprio della Patristica, si pone come una nuova creazione che, nella sua fisionomia complessiva, è molto diversa dalla teologia del primo Cristianesimo ». « Lo sviluppo della vita spirituale cattolica del passato si oppone nel modo piú assoluto all'identificazione di tutto il pensiero cattolico con l'indirizzo speculativo-deduttivo proprio del Medio Evo » [82]. « La Scolastica,

[80] *Apologie des Christentums*, I: *Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901, pp. XIII e XXIV.

[81] *Katholisches Christentum und moderne Kultur*, München 1907, p. 58.

[82] Ivi, p. 59.

dal tempo delle sue origini, cioè dalla seconda metà del secolo XI, fino al suo acme raggiunto con Tommaso d'Aquino, è il prodotto di un lavoro intellettuale impegnato e sostenuto da alti motivi conduttori etico-religiosi, svolto tutto in funzione della comprensione, da parte della ragione umana, del contenuto della fede... Le sue conquiste di valore durevole sono però di duplice natura: consistono anzitutto nella creazione di un sistema teologico-scientifico, esatto nei suoi tratti fondamentali, comprendente l'eredità della Patristica, sistema che i grandi Scolastici, in primo luogo S. Tommaso, hanno creato autonomamente, proseguendo conseguentemente i tentativi di sistemazione del primo Cristianesimo; secondariamente, nell'arricchimento della teologia stessa mediante nuove conoscenze... Per quanto possano venir tenuti in considerazione i risultati positivi della Scolastica, anche l'epoca della sua massima fioritura non significa per nulla il culmine della teologia in generale, perché la Scolastica è il prodotto di una determinata epoca e non può perciò possedere alcun carattere assoluto »[83]. « Essa fu il prodotto del predominio del fattore fondamentale latino e cristiano delle origini, di cui al tempo stesso può essere definita la logica manifestazione. Di qui la sua sostanziale dipendenza dalla filosofia antica e dalla teologia patristica; di qui anche il suo compito di arricchire lo spirito dei popoli romano-germanici con la mentalità dell'epoca latina paleocristiana »[84]. « Caratteristico, per questa corrente di pensiero, fu il prevalere dell'interesse speculativo sulla comprensione del contenuto della dottrina rivelata e predicata dalla Chiesa dal punto di vista del suo rapporto con la ragione umana... Con ciò i due grandi e importanti settori della teologia positiva e storica uscirono dalla visuale degli Scolastici »[85].

Da questo panorama delle diverse valutazioni del metodo scolastico da parte di filosofi cattolici, dai giudizi di

[83] Id., *Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung*, München 1908, p. 243 s.
[84] Ivi, p. 250.
[85] Ivi, pp. 246 e 247.

Schell e di Ehrhard sul pensiero scolastico dovrebbe apparire chiaro che anche per il pensatore cattolico la nostra epoca deve ancora risolvere parecchi problemi, spiegare diverse contraddizioni, eliminare diverse oscurità. Vi si incontrano problemi sui rapporti tra metodo scolastico e teologia patristica, tra metodo scolastico da una parte e metodo storico positivo, concetti di divenire e di progresso, modi di osservazione psicologica dall'altra parte, problemi sul valore della tecnica e della forma esteriori dello Scolasticismo. Prima di ogni altro urge il problema se il metodo scolastico, nelle sue caratteristiche essenziali, abbia un significato assoluto oppure un carattere relativo solo ad un'epoca storica. In particolare, il ripudio totale del metodo scolastico da parte del modernismo, da un lato e, dall'altro, l'energico rinvio al metodo scolastico contenuto nell'enciclica *Pascendi* hanno fatto di questo metodo il piú importante problema contemporaneo per lo studioso cattolico.

Tutti questi interrogativi e problemi, presenti nei giudizi di filosofi, teologi, storici cattolici e non, troveranno una soddisfacente soluzione; ma si potrà avere una vera, equa valutazione della Scolastica, che tenga presente tutti i vari fattori, solo se una storia del metodo scolastico costruita sulla base di uno studio approfondito e scrupoloso di tutte le fonti — edite ed inedite — mostrerà il vero processo di sviluppo del metodo di pensiero e di lavoro della Scolastica, con tutti i fattori in esso operanti, dalle sue origini fino alla sua piena espressione.

II

DEFINIZIONE CONCETTUALE DEL METODO SCOLASTICO

Finora abbiamo considerato la Scolastica e il suo metodo nella diversa luce che vengono ad assumere nel giudizio di pensatori nostri contemporanei, cattolici e non cattolici, e ci siamo convinti che lo Scolasticismo presenta anche per il pensatore moderno una serie di questioni di portata in parte attuale, divenendo cosí esso stesso un problema attuale. Dobbiamo ora pensare a dare una provvisoria definizione concettuale del metodo scolastico, a fissare ciò che ne costituisce l'essenza e il nucleo, astraendo da fenomeni solo casuali ed estrinseci. Si tratta qui di dare una definizione concettuale provvisoria del metodo scolastico, allo scopo di dominare e delimitare il terreno su cui si muoverà la nostra ricerca storica. Una definizione conclusiva ed esauriente di quel che è e significa il metodo scolastico potrà e dovrà essere solo il risultato dell'esame storico del suo sviluppo. La vera essenza del metodo scolastico e il suo vero valore potranno mostrarsi, rivelarsi a noi compiutamente solo se noi, sulla base della ricerca storica, avremo visto in che modo e da dove e in seguito a quale fenomeno il metodo scolastico abbia avuto origine e nascita.

Nel formulare questa nostra definizione concettuale del metodo scolastico dovremo respingere anche parecchie concezioni errate ed unilaterali e parecchie costruzioni aprioristiche che non soddisfano la verità storica. Se, negli autori moderni, cerchiamo una definizione concettuale del me-

todo scolastico notiamo in molti casi un'aderenza agli aspetti esteriori della Scolastica o, piuttosto, a una parte della letteratura scolastica, senza che vi sia una penetrazione piú profonda in direzione dell'essenza, dell'anima dello Scolasticismo. Cosí, nel *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* di Rudolf Eisler [1] troviamo queste parole a proposito del metodo scolastico: «Il metodo scolastico (Scolasticismo) è caratterizzato da sottigliezze nell'analisi e nella definizione verbale e concettuale, dall'eccessiva valorizzazione del fattore concettuale-astratto, verbale, dalla rinuncia a partire dall'esperienza, dalla realtà, dai fatti». In senso piú stretto, il metodo consiste nel fatto che «un testo, preso come base, in seguito a ripartizioni e delucidazioni, viene spezzato in tante proposizioni, di modo che ad esse possano venir collegati problemi e possibili soluzioni e che, infine, gli argomenti che servono ad appoggiare o a respingere queste soluzioni vengano presentati in forma di catena, per condurre, in conclusione, ad una decisione sulla materia in oggetto» [2]. Secondo Wundt l'essenza dello Scolasticismo consiste «in primo luogo nel ritenere che principale compito della ricerca scientifica sia l'escogitare uno schematismo concettuale ben definito e applicato uniformemente ai piú diversi problemi; in secondo luogo, nel dare un valore esagerato a certi concetti generali e, di conseguenza, anche ai simboli verbali che designano tali concetti. Da ciò deriva un'analisi dei significati delle parole e, nei casi-limite, un vuoto cavillare sulle parole anziché un esame dei fatti reali dai quali i concetti vengono astratti» [3].

Nella *Geschichte der neueren Philosophie* di Richard Falckenberg [4], che comprende anche un'illustrazione dei principali termini filosofici, si dà la seguente spiegazione della Scolastica e del suo metodo: «Scolastica — la filosofia del Medio Evo a partire dal IX secolo (precedentemente si ha

[1] II, Berlin 1904, p. 298.
[2] Windelband, *Geschichte der Philosophie*, p. 248.
[3] «Philosophische Studien» XIII, p. 345.
[4] *Geschichte der neueren Philosophie*[4], Leipzig 1902, p. 565.

la Patristica), la quale, combinando dottrina ecclesiastica e filosofia aristotelica, ritiene conciliabili fede e scienza, e pone come compito alla filosofia quello di rappresentare scientificamente un contenuto dottrinario stabilito per via d'autorità. Si dice scolastico il procedimento che intende risolvere difficoltà reali con un formalismo di scuola, mediante astratti ragionamenti e distinzioni cavillose ». Analogamente si esprime sull'essenza dello Scolasticismo Paul Wernle [5]: « Alla Scolastica appartengono sempre due fattori: una sacra tradizione dogmatica fissata nelle Sacre Scritture e nei testi dei Padri della Chiesa e un apparato filosofico tradizionale puramente esteriore, con il cui aiuto (definizioni, sillogismi ecc.) debbono esser risolti con facilità i punti non ancora del tutto chiariti dalla tradizione, in particolare contraddizioni all'interno della tradizione stessa. Mentre il pensiero scientifico parte da fatti reali, la Scolastica si attiene sempre alle interpretazioni portate da altri sui fatti, oppure ad interpretazioni di interpretazioni ».

Fin qui si ha una concezione del metodo scolastico come formalismo di scuola, volto a superare reali contraddizioni e difficoltà, le quali, secondo la dottrina tramandata, sono poste in relazione col rapporto ragione-autorità. Fondamentalmente diversa da questa concezione e definizione del metodo scolastico è un'altra concezione, che intende per metodo scolastico l'impiego, in uso soprattutto dai tempi di Abelardo, del triplice schema: obiezioni e controistanze (« videtur quod non; sed contra »), soluzione della questione (« respondeo dicendum, corpus ») e replica alle obiezioni (« ad primum etc. »). Questa definizione è giusta solo se il metodo scolastico viene inteso in un senso

[5] *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen 1908, p. 216. Secondo Friedrich Loofs (*Dogmengesch.* 499), « il linguaggio corrente definisce " scolastica " quella scienza che cerca di risolvere con un formalismo di scuola quelle reali difficoltà che gravano su ogni convinzione non sottoposta a revisione critica e che tenta di far apparire come razionali degli artificiosi compromessi tra ragione e autorità ».

piú stretto, se ci si riferisce cioè ai metodi di insegnamento usuali nel XIII secolo e alla tecnica formale dell'insegnamento, e, in gran parte, anche dell'attività letteraria di quest'epoca. In tal caso vengono presi in considerazione l'aspetto formale della Scolastica, la forma esteriore assunta dal metodo scolastico nell'attività delle scuole medievali.

De Wulf [6], che si diffonde sul metodo della Scolastica, e in particolare della filosofia scolastica, distingue, entro la Scolastica, tra metodi costruttivi e metodi pedagogici o didattici. Per quanto riguarda i primi, nell'epoca della Pre-Scolastica e della Prima Scolastica (Scoto Eriugena, Anselmo di Aosta, Alano da Lilla) vede impiegato il metodo sintetico o deduttivo; nell'epoca della nascente Seconda Scolastica anche il metodo analitico e, nella Seconda Scolastica vera e propria, in particolare in S. Tommaso, il metodo analitico-sintetico. Dai metodi costruttivi De Wulf distingue i metodi pedagogici, i metodi di insegnamento della Scolastica e tratta a lungo delle diverse forme e realizzazioni di questi metodi didattici (commento di testi, esposizione sistematica, impiego del sillogismo ecc.). Nel quadro di questi metodi didattici è compreso anche quel triplice schema che trovò impiego nella discussione di singole questioni proponendo volta a volta obiezioni e controistanze, soluzione di principio del problema, replica alle obiezioni. Questo schema può esser designato come metodo scolastico solo se per questo si intenda il metodo didattico della Scolastica [7].

Invece questo schema non corrisponde a ciò che costituisce l'anima e l'essenza del metodo di pensiero e di lavoro della Scolastica, non è affatto il metodo scolastico. È solo una parte, una particolare espressione del metodo

[6] *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain-Paris 1904, pp. 32-46.

[7] È perciò esatto e calzante quanto dice J. A. Endres, *Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode*, in « Philos. Jahrbuch » 1889, p. 52 ss., mentre Picavet si esprime con minor precisione: *Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique*, Paris 1896.

scolastico vero e proprio, certamente un'espressione anche importante e notevolissima di esso, cosa che si può rilevare dal profondo e intimo rapporto (già indicato dai termini " scholastica ", " scholasticus ") della scienza medievale con la scuola e dal conseguente caratterizzarsi della filosofia e della teologia scolastica come scienza di scuola [8].

Che però questo schema, questo metodo di insegnamento applicato nella scuola medievale non costituisca l'essenza del metodo scolastico si ricava dalle considerazioni seguenti. Anzitutto questo schema tende a cercare per sé una ragione piú profonda. « Questo schema » nota Cl. Bäumker [9], « non è pura forma rappresentativa, non è solo rivestimento esteriore per il pensiero medievale. Anche qui si rivela nella forma, la caratteristica del pensiero speculativo medievale ». Questo schema, dunque, deve essere chiarito e determinato da motivi originari piú profondi. In secondo luogo, identificare questo schema, questo metodo di insegnamento col metodo scolastico porterebbe senz'altro a questa conseguenza: dovremmo riconoscere che non si trova usato il metodo scolastico in parecchi scolastici di primo piano e anzi nelle opere piú notevoli della Scolastica, dato che non mostrano affatto, o solo sporadicamente, questa tecnica esteriore, questo schema. Cosí risulterebbe che le opere di S. Anselmo, padre della Scolastica, di Ugo di S. Vittore, il *Breviloquium* di S. Bonaventura, la *Summa contra Gentes* e il *Compendium theologiae* dell'Aquinate, tutte perle della scienza scolastica, non sarebbero state elaborate secondo il metodo scolastico.

Se vogliamo dare una definizione provvisoria del metodo scolastico, determinare cosa propriamente costituisca l'essenza dello Scolasticismo, dobbiamo anzitutto consultare gli Scolastici stessi e domandarci dove essi abbiano visto

[8] Sullo sviluppo storico e sul significato della parola *scholasticus* cfr. Ducange, *Glossarium*; Hergenröther-Kirsch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* II, Freiburg 1904, p. 494 n. 1; Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II^{9}, Berlin 1905, p. 158.

[9] *Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie*, in « Internationale Wochenschrift », 1 1907, p. 464.

l'essenza, il nucleo, lo scopo del loro metodo scientifico di lavoro. Per dare una definizione concettuale provvisoria basterà qui citare solo alcune importanti testimonianze. Prima di tutto ricordiamo il « fides quaerens intellectum » e il « credo ut intelligam » di S. Anselmo d'Aosta. La nostra esposizione storica servirà a provare che in questi principi è formulato il grandioso programma scientifico del padre della Scolastica e che questo programma è stato, al tempo stesso, un'eco della Patristica, in particolare di Agostino, nonché modello efficacissimo per la successiva Scolastica. Il senso e la portata del programma di Anselmo stanno nello sforzo di comprendere la verità rivelata, di avere una visione razionale del contenuto della Rivelazione, continuando a basarsi però sul fondamento saldo e incrollabile della fede. La « certitudo fidei » data dalla *auctoritas* (Chiesa, Scrittura, Padri) deve progredire fino a divenire « fidei ratio », « fidei intellectus », grazie all'immergersi della ragione, illuminata dalla fede, nella verità rivelata. *Auctoritas* e *ratio* sono i punti cardinali del metodo scientifico di Anselmo d'Aosta.

Un'altra testimonianza: nella glossa inedita di Pietro di Poitiers a Pietro Lombardo, la piú antica interpretazione del " Magister sententiarum " [10], si trova il passo seguente: « Omnis doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorem scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum idem est ac si dixisset significantium et significatorum. Nonnulla tamen est differentia inter theologiae signa et liberalium artium significantia. In illis enim voces significantia, in hac res signa dicuntur ». E piú oltre si dice [11]: « Auctoritatibus veteris et novi testamenti prius veritas est astruenda, secundo rationibus, tertio similitudinibus ». Qui, come segno distintivo dell'opera del « doctor

[10] *Cod. Paris. Bibl. nat. lat.* 14, 423, fol. 41^{r}.
[11] Ivi, fol. 42^{r}.

scholasticus » vengono indicati l'intima connessione e il contatto della filosofia (Logica) con la teologia, mentre, al tempo stesso, *auctoritates* e *rationes* vengono considerate elementi fondamentali della scienza teologica.

Nella sua *Summa* (anch'essa inedita) dell'inizio del XIII secolo Pietro di Capua [12] si esprime con molta chiarezza a proposito del metodo teologico: « Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et quaestionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat ». Notiamo qui l'associazione di *auctoritas* e *ratio*, presentata in una certa tecnica, in una forma esterna di tipo scolastico. Il contenuto della Rivelazione stabilito dalla *auctoritas* dà alla ragione umana occasione e stimolo per una serie di questioni, obiezioni e difficoltà, la cui soluzione porta con sé una visione razionale della verità soprannaturale, salvo restando naturalmente il carattere di mistero di quest'ultima.

Anche Guglielmo d'Auxerre [13], teologo di cui finora non è stata riconosciuta l'importanza nel quadro della Seconda Scolastica, all'inizio della *Summa aurea* pone come procedimento, come metodo sia dei *magistri* (Scolastica) sia dei *patres* (Patristica) lo sforzo di conoscere a fondo e di provare razionalmente le verità di fede: « Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei ». Egli poi giustifica tale procedimento sottolineandone l'importanza ai fini dell'incremento o del rafforzamento della fede nel credente medesimo, della « defensio fidei contra haereticos » e della « promotio simplicium ad veram fidem ».

S. Bonaventura [14] si esprime cosí a proposito della via

[12] *Cod. Vat. Lat.* 4296 fol. 1r.

[13] Guilelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, *Praefatio*, Parisiis 1500, fol. 1r.

[14] *Sent.* I, d. 2: *Divisio textus*. Piú oltre scrive il medesimo: « Modus scribendi de Trinitate debet esse fundatus supra intellectum fidei et cum modestia et timore propter periculum. Intentio scribentium

da intraprendere nel trattare del mistero della Trinità: « De ipsa SS. Trinitate tripliciter contingit tractare, quoniam primo contingit ipsam credere, secundo creditam intelligere, tertio intellectam dicere vel enuntiare. Credere autem est per auctoritatem, intelligere per rationem, dicere per catholicam et rationabilem locutionem. Ideo primo de ipsa Trinitate et Unitate agit, secundum quod creditur; secundo de ipsa, secundum quod credita per rationem intelligitur; tertio, secundum quod credita et intellecta rationabiliter et catholice exprimitur ». All'*auctoritas* e alla *ratio* si aggiunge qui anche la ricerca di una terminologia teologica corretta dal punto di vista sia religioso che scientifico.

Con la chiarezza e l'acutezza che gli sono proprie S. Tommaso [15] definisce l'essenza del metodo da seguire in teologia. Egli si pone la domanda: « Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione? ». E risponde cosí: « Disputatio ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet ». In questa risposta l'Aquinate presenta i due principi motori del metodo teologico, *auctoritas* e *ratio*, sí che attraverso l'*auctoritas* e il «che» vengono

de Trinitate est ostendere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae et unus Deus. Ordo scribendi est, primo ostendere veritatem, deinde per rationes et congruas similitudines ».

[15] *Quodlib.* 4, q; 9, a. 18; cf. *S. theol.* 1, q.[1] a. 7; *S. c. Gent.* 1 cap. 3 e 8. Una valutazione ed un esame approfonditi di questi testi saranno compiuti naturalmente nel corso della trattazione storica del metodo di S. Tommaso.

garantite la realtà e la verità dei misteri e dei fatti soprannaturali, e, attraverso la *ratio*, si cerca di penetrare nel «come» e nel «perché» di questi contenuti della fede e di conseguire una certa conoscenza di essi. Qui, *auctoritas* e *ratio* non sono piú opposti, non rappresentano piú due indirizzi teologici di diversa natura. Piuttosto, l'*auctoritas* rappresenta il presupposto, la base stabile per l'attività della *ratio*, tesa alla conoscenza approfondita e alla giustificazione razionale della fede. Invece, il centro di gravità per l'attività scientifica della teologia sembra esser posto, in questo testo tomistico, nella *ratio*. I commentatori, a proposito della distinzione fra «theologia positiva» e «speculativa sive scholastica», si sono rifatti piú volte a questo luogo.

Se volessimo derivare una provvisoria definizione concettuale del metodo scolastico da queste dichiarazioni di pensatori medievali concernenti il loro stesso metodo scientifico di lavoro, dovremmo riconoscere, in via negativa, che gli Scolastici stessi non hanno affatto visto l'essenza e il nucleo del metodo scolastico nel formalismo esteriore e neppure nell'impiego del triplice schema, cioè in quello che piú sopra abbiamo indicato come metodo di insegnamento scolastico. In senso positivo, invece, incontriamo qui come caratteristica del metodo teologico lo sforzo di raggiungere una conoscenza della verità di fede soprattutto grazie ad una valorizzazione della filosofia. Accettando questa concezione dell'essenza del metodo scolastico si chiariscono anche le diverse manifestazioni ed espressioni dell'attività scientifica filosofico-teologica del Medio Evo. Nello sforzo di avvicinare al pensiero la verità soprannaturale, di acquisire una visione razionale del come e del perché di essa, salvo restando il suo carattere di mistero, il complesso delle verità soprannaturali appare come un sublime organismo di misteri, vengono alla luce profonde connessioni e vitali collegamenti fra queste verità, che incitano il teologo ad esporre questi legami, a sistematizzare. In questo sforzo di raggiungere una conoscenza razionale del contenuto della Rivelazione vengono sollevate, da parte della ragione e della filosofia, parecchie obiezioni e difficoltà, compaiono anti-

nomie tra *auctoritas* e *ratio*, antinomie che si vuole superare. Di qui l'uso corrente presso gli Scolastici di sollevare obiezioni e di risolverle, di porre questioni e problemi e di dar loro una risposta. Questa tendenza sistematizzante e, ancor piú, questo metodo di sollevare obiezioni e difficoltà e di risolverle, hanno anche condotto, con un'evoluzione graduale e sotto l'influsso di diversi fattori esterni, a creare una tecnica esteriore e a dare una forma espositiva al lavoro scientifico.

Riassumendo tutti questi punti, possiamo dare del metodo scolastico la seguente definizione: *il metodo scolastico, applicando la ragione, la filosofia, alle verità rivelate, vuole giungere ad una conoscenza quanto piú profonda del contenuto di fede, per avvicinare cosí sostanzialmente la verità soprannaturale all'intelletto umano pensante, per rendere possibile una presentazione globale, sistematica ed organica delle verità di fede e per poter sciogliere le obiezioni sollevate dal punto di vista della ragione contro il contenuto della Rivelazione. Attraverso un processo evolutivo graduale il metodo scolastico si è creato una determinata tecnica esteriore, una forma esteriore: si è, per cosí dire, concretizzato e materializzato.*

Questa interpretazione, almeno nella sostanza, viene appoggiata da parecchi autori recenti. Cosí J. V. Bainvel[16] osserva molto giustamente che il metodo scolastico può essere considerato da un duplice punto di vista: « secundum substantialia » e « secundum processum stricte dialecticum ». « Secundum substantialia » il metodo scolastico indica, in primo luogo, l'« usus rationis in rebus fidei, prout est conatus fidei quaerentis intelligere quod credit ». Il « processus stricte dialecticus » non è proprio esclusivamente del metodo scolastico né è connesso necessariamente ad esso, tuttavia, se usato correttamente, è di grande utilità ai fini della definizione concettuale, della distinzione e della argomentazione. Come giustamente rileva Bainvel, anche

[16] *De magisterio vivo et traditione*, Paris 1905, p. 91.

le dichiarazioni dell'autorità ecclesiastica a favore del metodo scolastico si riferiscono al suo elemento sostanziale.

Il medesimo orientamento appare anche nella definizione del metodo scolastico data da H. Kihn[17]: « È un metodo della teologia per cui si è fatto grandissimo uso della filosofia; il materiale che la teologia positiva assumeva dalle fonti della Rivelazione si è cosí compenetrato di un fattore speculativo, in vista del conseguimento di ulteriori conoscenze, di un'assimilazione piú profonda e compiuta di quelle già acquisite e di una loro organizzazione sistematica secondo l'intimo nesso che le collega reciprocamente ».

[17] *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie*, Freiburg 1892, p. 53.

III

FONTI E LETTERATURA PER LA STORIA DEL METODO SCOLASTICO

Un'esposizione della storia del metodo scolastico e una valutazione dello Scolasticismo basata su tale esposizione corrisponderà alla realtà obbiettiva solo se avrà a fondamento uno studio esauriente e una certa analisi delle fonti. La diversità tra le varie opinioni intorno alla Scolastica deriva in buona parte dal fatto che, anziché informarsi con esattezza sulle caratteristiche particolari della Scolastica mediante faticosi studi sulle fonti e una critica accurata di esse, per passare poi ad un giudizio generale solo sulla base di precisissime cognizioni particolari, si costruisce un'immagine delle origini, della natura e del valore della Scolastica con l'aiuto di testi di seconda, e terza mano, attribuendo cosí al pensiero scolastico tendenze, sviluppi e situazioni che non si sono mai realmente verificati. Una tale mescolanza di verità e di fantasia può essere evitata se, nell'esporre la storia della Scolastica, si procede analiticamente e induttivamente e non si risparmia la fatica di rielaborare e di esaminare tutte le fonti relative.

Questo studio non deve essere limitato esclusivamente alle fonti edite, ma deve estendersi anche a quelle inedite. Infatti, sia per la Pre-Scolastica che per la Prima e la Seconda Scolastica, nonché per l'epoca di decadenza della Scolastica abbiamo una gran massa di materiale inedito. Si può anzi affermare senza timore di esagerare che la parte relativamente piú numerosa delle opere della Scolastica medievale giace ancora inedita nei reparti delle bibliote-

che destinati ai manoscritti. Benché le opere dei maggiori rappresentanti dei singoli periodi della Scolastica siano reperibili a stampa, vi sono tuttavia scritti rimasti inediti, pur essendo molto importanti (sia per il metodo che per il contenuto) per farsi un'idea della genesi della Scolastica. Nei grandi Scolastici, metodo e dottrina ci appaiono piú o meno come qualcosa di compiuto, di concluso, di già formato. L'interesse scientifico richiede, di questo metodo e di questa dottrina compiuti e conclusi, un'analisi delle componenti e degli elementi storici, una ricerca dei fattori che hanno causato un tale procedimento scientifico e un tale orientamento di pensiero. Se lo studioso si baserà sulle sole fonti stampate, questo metodo di osservazione genetica non troverà, sul terreno della Scolastica, risposta a molte domande e non potrà giungere ad una spiegazione storica di molti fenomeni. Capita spesso che siano inedite proprio quelle fonti scolastiche che hanno dato occasione a determinati tipi di procedimento metodico e anche a determinate concezioni didattiche. Inoltre bisogna tener conto del fatto che per la prima stampa degli scritti scolastici non sempre il motivo determinante è stato il valore intrinseco e l'importanza storica di un'opera. Non di rado sono state piuttosto circostanze accessorie che hanno determinato la stampa di opere che per validità e per interesse storico sono ben al di sotto di opere a cui non è stato concesso l'onore della pubblicazione.

Nel corso della nostra esposizione, soprattutto nel trattare del XII secolo e dei primi decenni del XIII, si avrà spesso l'occasione di ritornare sul fatto che notevoli opere della Scolastica sono rimaste inedite.

Intanto citiamo qui alcuni dati a testimonianza della necessità di tener conto del materiale inedito. Per quel che riguarda la Pre-Scolastica, i florilegi della Patristica latina, per piú versi importanti riguardo al metodo scolastico, sono per la maggior parte inediti. Cosí anche la ricerca, intrapresa e condotta da Traube, Steinmeyer-Sievers, Rand ecc. sulle glosse manoscritte dei secoli IX e X è ben lungi dall'essere conclusa. Un'opera inedita molto inte-

ressante per la storia della Scolastica è lo *Speculum maius* di Radulfo Ardens (circa 1100), contenuto in due soli manoscritti. Dei primi decenni del XII secolo sono stati editi di recente, e parzialmente, le *Sentenze* di Guglielmo di Champeaux e quelle di Anselmo di Laon, mentre le *Sentenze* di Wutolf e una serie di raccolte di sentenze anonime contemporanee rimangono inedite. Anche per una valutazione di Ugo di S. Vittore, come dimostreremo nel II volume di questa storia, la ricerca di fonti manoscritte potrebbe portare a parecchi nuovi risultati; cosí anche la ricerca intrapresa da Denifle sulla scuola di Abelardo ha richiamato l'attenzione su di una serie di trattati teologici inediti. Inedite sono le *Sentenze* di Gandolfo, importanti per la dottrina dei sacramenti del XII secolo e parecchi trattati della scuola di Gilberto de la Porrée. Di un'opera della massima importanza per la storia del metodo scolastico, scritta da Gualtiero di S. Vittore contro Abelardo, Lombardo, Pietro di Poitiers e Gilberto de la Porrée (*Contra quatuor labyrinthos Franciae*) sono stati editi solo frammenti. La raccolta di sentenze forse piú importante e completa di quest'epoca, le *Sentenze* o piú propriamente la *Summa theologiae* di Roberto di Melun, una opera il cui influsso è avvertibile ancora nel XIII secolo, è tuttora inedita.

La fine del XII e l'inizio del XIII secolo offrono un gran numero di raccolte di *Sentenze* o di *Summae* che, come prodotti di un'epoca di transizione, hanno grande valore sia per lo sviluppo del metodo scolastico sia ai fini della valutazione del processo evolutivo del metodo didattico. Ricordiamo qui, tralasciando molte opere anonime, le *Summae* di carattere piú pratico, di Pietro Cantore, Roberto di Courçon, Stefano di Langton, Guido d'Archelles. Poi, le *Summae* di tipo prevalentemente dialettico-speculativo di Maestro Martino, Pietro di Capua, Simone di Tournai, Martino de Fugeriis, e soprattutto di Prevostino, citato e utilizzato anche da S. Tommaso. Anche la *Summa* del primo professore di teologia parigino dell'Ordine domenicano, Rolando da Cremona, giace tuttora inedita nella

Bibliothèque Mazarine di Parigi. Facendo un esame del materiale inedito scolastico si avrà modo di constatare la grande influenza esercitata dalla *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre, molto importante per la storia dei dogmi, stampata, sí, ma in pochi esemplari e contenuta invece in moltissimi manoscritti; vi si scoprirà anche una scuola schierata attorno a questo teologo. Quali rappresentanti di questa scuola, a parte alcuni epitomatori, sono da notare Giovanni di Treviso e Goffredo di Poitiers. Una pregevole *Summa* inedita in cui compaiono già visibili influssi degli scritti metafisici e fisici di Aristotele è la *Summa de bono* del cancelliere dell'università parigina Filippo Grève. Da questo sguardo sommario appare che la maggior parte delle *Sentenze* e delle *Summae* che precedettero le grandi *Summae* di Alessandro di Hales, di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand, sono ancora inedite.

Analoga è la situazione per quanto riguarda i *Commentari* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Il primo di essi, in forma di glossa, dovuto alla penna di Pietro di Poitiers, le cui *Sentenze* hanno influito su Tommaso, consiste in un manoscritto di soli tre esemplari. Anche commentari posteriori, interessanti dal punto di vista del metodo, per esempio quelli di Ugo di S. Cher, Roberto Kilwardby, Roberto Fitzacker, non sono stati stampati. Cosí anche i piú antichi esempi della letteratura di questioni e di *quodlibetalia*, opere di Roberto di Melun, Simone di Tournai, e altri, nonché importanti prodotti posteriori di tal genere, per esempio le opere di Gerardo di Abbatisvilla o di Guglielmo di Melitona, sono a disposizione dello studioso solo in manoscritti. Anche la maggior parte delle Enciclopedie, Glossari ecc. per piú riguardi importanti per lo studio del metodo scolastico, ci è giunta inedita. Per quanto riguarda la letteratura di *Prolegomena* abbiamo ora a disposizione, grazie a L. Baur, la *Divisio philosophiae* di Gundissalino, mentre l'opera parallela, piú tarda, di Roberto Kilwardby non è stata ancora edita. Anche nel campo delle traduzioni

di Aristotele e dell'utilizzazione di questo filosofo nelle diverse epoche della Scolastica, molti punti oscuri possono venir chiariti solo con ricerche su manoscritti.

Perfino parecchie opere scientifiche dell'epoca della Seconda Scolastica rimangono celate nelle raccolte di manoscritti. Fra esse, la gran parte dell'eredità letteraria di Roberto Grossatesta di Lincoln e dei piú antichi teologi francescani inglesi da lui dipendenti. Quanto pregevole materiale scientifico proprio della scuola francescana sia ancora inedito (della ricca produzione, ad esempio, di Matteo d'Acquasparta, è stata stampata appena di recente solo una parte) e come mai, in particolare, non siano stati ancora studiati gli autori intermedi tra la scuola francescana e Duns Scoto, può esser capito dai *Prolegomena* ai singoli volumi della monumentale edizione di Bonaventura pubblicata a Quaracchi. Della scuola di Alberto Magno è rimasta inedita, fra molte altre opere, la grande *Summa* di Ulrico di Strasburgo.

Perfino lo studio delle opere di S. Tommaso viene illuminato e approfondito in piú modi dall'esame dei manoscritti. Infatti, se si terrà conto delle opere — in gran parte inedite — dell'epoca a lui precedente e dei teologi suoi contemporanei, si sarà in grado di determinare gli influssi che hanno operato sulla genesi della dottrina tomistica e di identificare i teologi citati da Tommaso come « quidam », alcuni dei quali sono stati da lui combattuti, altri corretti. Inoltre, bisogna tener conto del fatto che gli scritti dei discepoli, diretti o indiretti, piú fedeli ed affezionati all'Aquinate, quali Bernardo di Gannat, Tommaso di Sutton, Bernardo di Trilia, Giovanni di Napoli, Erveo di Nédellec, ecc. sono, in tutto o in gran parte, aneddotici e possono dare informazioni di prima mano sulle intenzioni scientifiche del grande maestro. Anche la letteratura apologetica, inaugurata dal francescano Guglielmo de La Mare con il *Correctorium fratris Thomae*, è tutta inedita, tranne un'unica eccezione; lo stesso vale per le piú antiche *tabulae*, per gli indici alfabetici e per i cataloghi delle differenze tra il commentario alle *Sentenze* e la *Summa* di S. Tommaso.

Da questo rapido esame che vuole fornire un semplice quadro, sommario e provvisorio, dovrebbe risaltare a sufficienza la necessità di considerare e rielaborare sistematicamente anche le fonti inedite allo scopo di dare un'esposizione conforme alla realtà delle cose e una giusta valutazione del metodo e della dottrina scolastici. Le difficoltà di questo studio segnalate venticinque anni fa da Franz Ehrle [1] sussistono certamente anche oggi nei punti essenziali. Se ora volessimo abbracciare con uno sguardo il materiale, edito e inedito, delle fonti riguardanti il metodo scolastico, l'analisi del metodo scolastico quale ci appare nel XIII secolo, in Tommaso e in Bonaventura, e cioè in una forma conclusa e completa, ci farebbe risalire a ritroso, nelle sue componenti storiche, fin nell'epoca della Patristica. È questa l'epoca dei primi passi, delle prime basi del metodo scolastico come tentativo di avvicinare i misteri della fede al pensiero razionale, di sistemarli in un insieme, in un'unità, e di risolvere difficoltà e obiezioni che si fossero presentate. Perciò le opere da tener presenti come fonti, per quest'epoca, dovranno essere considerate sotto l'aspetto metodologico, e cioè dal punto di vista dell'applicazione della filosofia alla dottrina della fede, del rapporto tra fede e scienza, *auctoritas* e *ratio*, come anche dal punto di vista della sistematica. In particolare vanno tenuti presenti quei Padri a cui gli Scolastici rimandano esplicitamente per il metodo e i cui scritti hanno esercitato sulla Scolastica un influsso non solo contenutistico ma anche metodologico.

Per l'epoca di transizione, ricollegantesi alla Patristica, epoca che precede la Scolastica vera e propria, sono da considerare come fonti principali quegli autori che hanno tramandato materiale dell'antica filosofia e patristica e hanno fatto i primi tentativi per l'utilizzazione della dialettica al servizio della teologia e per fondare una sistematica teologica.

[1] *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, in «Zeitschrift für kath. Theologie» 1883, pp. 1-51.

Le fonti principali per l'illustrazione del metodo scolastico della Scolastica vera e propria — sia della Prima che della Seconda Scolastica — sono le opere edite e inedite degli Scolastici stessi, considerate dal punto di vista del metodo, del tipo di lavoro scientifico. Quindi va esaminato e valutato, sul piano del metodo, tutto quanto offre il campo delle raccolte di *Sentenze*, delle *Summae*, delle *Quaestiones disputatae* e dei *Quodlibeta*, i quali ultimi danno preziose indicazioni proprio sull'attività scientifica in quanto erano un genere di esercitazioni seminariali filosofico-teologiche; inoltre va tenuto conto di enciclopedie e glossari teologici, della letteratura di Glosse ed *excerpta*, in parte anche degli scritti esegetici, canonici, liturgici e di scienze naturali.

Un'attenzione particolare va riservata ai testi scolastici che servivano di base per l'insegnamento sia filosofico che teologico, prima nelle scuole cattedrali, episcopali e conventuali, poi nelle Università. Del pari, la letteratura polemica ci offre una visione della strategia delle lotte individuali del Medio Evo.

Accanto agli scritti degli Scolastici intervengono, come fonti sussidiarie per lo storico del metodo scolastico, i tentativi letterario-storici medievali, gli scritti pedagogico-didattici e soprattutto i documenti riguardanti l'esercizio formale e la tecnica della lezione dotta, soprattutto i piani di studio e gli statuti delle Università e gli statuti degli ordini domenicano e francescano riguardanti gli studi superiori.

Anche la letteratura storica medievale, in particolare i cronachisti — ricordiamo solo Ottone di Frisinga, Roberto di Monte, Alberico di Trois Fontaines, Salimbene ecc. — getta parecchia luce sullo sviluppo del metodo scolastico. Potrebbe pure essere utilizzata con profitto, almeno in parte, la corrispondenza dei teologi medievali.

Dopo questo sguardo panoramico dato all'abbondante materiale delle fonti che merita di essere utilizzato e studiato per condurre la storia del metodo scolastico, dobbiamo affrontare piú a fondo una questione: da quali punti di vista, cioè, si debba osservare e valutare il singolo autore, la singola opera medievale. Qui dobbiamo fare

anzitutto un'importante distinzione. O uno Scolastico si è espresso *ex professo* su questioni del metodo filosofico e teologico e ha fatto dichiarazioni esplicite sul metodo da lui seguito nelle sue opere, o non l'ha fatto, o l'ha fatto solo occasionalmente e succintamente e, nella sua attività letteraria, ha impiegato un certo metodo solo praticamente.

Nel primo caso abbiamo dichiarazioni sul metodo fatte dagli Scolastici stessi, abbiamo cioè fonti per la storia del metodo scolastico nel senso piú vero e proprio della parola. Nel secondo caso, i fondamenti metodologici di un determinato autore vengono ricavati dal suo effettivo procedere scientifico.

Consideriamo per primo questo caso che, per lo storico del metodo scolastico, è il piú comune e frequente: qui bisogna tener conto di una quantità di punti di vista in base ai quali possono essere ricavati, da una produzione letteraria, il metodo in essa seguito e i fondamenti metodologici. Attraverso lo studio approfondito delle opere di un filosofo o di un teologo medievale ci si deve addentrare in tutto il suo metodo di lavoro, si devono tener presenti condizioni, scopi e mezzi in base ai quali egli ha lavorato, in modo che, attraverso l'esame genetico di un'opera scolastica, risulti, in tutte le sue fasi e nel quadro di tutti i modelli che su essa hanno agito, il suo processo di formazione e sviluppo. Si deve perciò tener conto di tutto il materiale scientifico che era a disposizione dello Scolastico e gli serviva da modello. Tutta la massa degli ausilii letterari e del materiale accessibile all'autore e da lui utilizzato deve essere considerata in quanto rappresenta le effettive condizioni in cui ha lavorato. Vanno anche tenuti presenti materiali piú antichi, di filosofia antica o patristici, o ancora del primo Medio Evo, e precisamente nella forma e nell'aspetto in cui li conobbe quel dato autore scolastico, come pure le opere di Scolastici precedenti e gli elaborati di immediati predecessori e scienziati contemporanei all'autore medesimo, se hanno costituito per lui delle fonti. A questo scopo sarà utile ricostruire la biblioteca a disposizione di quel determinato teologo. I cataloghi di biblioteche medie-

vali, della cui edizione parziale hanno il merito Delisle, Bekker, Ehrle, Denifle, Gottlieb, Faucon ecc. e la cui edizione completa, per quanto riguarda la Germania, è stata intrapresa dal consorzio delle Accademie germaniche, possono in questo rendere utili servigi. Non è sufficiente però accertare la massa di materiale utilizzabile come fonte da uno Scolastico: occorre anche stabilire il modo con cui egli ha utilizzato questo materiale e, per questo, accertare se un pensatore medievale, rispetto al suo materiale, sia soltanto un compilatore o se ne dia una rielaborazione autonoma; se riporti le citazioni astraendo dal contesto o se, nello scegliere e valutare le citazioni, tenga conto anche del contesto da cui sono tratte. Nell'occasione, si potranno anche rilevare eventuali tracce di una comprensione storica. Dal modo in cui lo Scolastico ha adoperato le sue fonti si potranno ricavare una gran quantità di elementi utili per caratterizzare il suo metodo. Apparirà anche fino a qual punto il singolo Scolastico, nel fondare scientificamente e nell'eseguire il suo lavoro, sia stato condizionato dai suoi modelli e quanto abbia dipeso da essi.

Tenendo costantemente presenti l'ambiente nel quale è andata formandosi l'attività scientifica di un autore, le fonti alle quali ha attinto, gli influssi che hanno agito su di lui, verrà ad essere esaminato il suo metodo scientifico, in modo particolareggiato. Innanzi tutto si dovrà spiegare la sua posizione, di principio ed effettiva, di fronte ad *auctoritas* e *ratio*, di fronte all'autorità ecclesiastica, alla Scrittura e ai Padri da un lato, e alla scienza profana — in particolare, alla filosofia — dall'altro, in modo da far piena luce su come concepisca teoricamente e attui in pratica l'impiego della ragione e della filosofia nella ricerca e nella fondazione delle verità di fede. In particolare, si deve mettere in evidenza come sono state impiegate la filosofia, la dialettica e anche la metafisica al servizio della teologia, e, nel contempo, fare oggetto di ricerca la forma in cui sono stati posti i problemi, il modo di condurre l'argomentazione, di trattare questioni difficili, di usare la terminologia, se si è fatto uso di analogie e di giustificazioni logiche, ecc.

Dev'essere soprattutto esaminata la concezione che quel determinato Scolastico ha dei limiti dell'umana conoscenza nei confronti dei misteri di fede, dell'importanza e delle possibilità della dialettica ed eventualmente della speculazione metafisica nel tentativo di raggiungere una conoscenza razionale del contenuto della fede. Inoltre si deve tener presente anche lo spirito sistematico di uno Scolastico, e vanno analizzati in lui piú a fondo i fattori che alimentano la mentalità sistematica. Si darà anche l'occasione di porre in rilievo l'influsso di motivi religiosi e morali sul metodo scolastico, di accertare i rapporti tra il pensiero mistico e il metodo scolastico e di individuare presso i singoli autori manifestazioni di un'osservazione di tipo psicologico.

Se, per tracciare la storia del metodo scolastico, lo sviluppo e la struttura del metodo stesso debbono in primo luogo essere ricavati dalle opere dei singoli Scolastici, tuttavia è possibile trovare anche nella letteratura medievale esplicite dichiarazioni sull'attività scientifica filosofico-teologica, affermazioni di principi, piú o meno esaurienti, sul metodo scolastico. Certo, nella Pre-Scolastica queste fonti dirette sul metodo scolastico sono piuttosto limitate; si tratta soprattutto di trattazioni sulla filosofia, e sue partizioni risalenti a quest'epoca di trapasso e di preparazione, primi accenni di una metodologia scientifica. Un esempio ne è il *Dialogus inter discipulum et magistrum de philosophia et eius speciebus*, del secolo XI, contenuto in un manoscritto di Monaco [2]. Intorno al 1100 lo *Speculum maius* di Radulfo Ardens presenta una vera e propria metodologia scientifica.

Piú ricche queste fonti dirette del metodo scolastico nel secolo XII, durante la Prima Scolastica. L'*Heptateuchon* di Thierry di Chartres e, in parte, anche il *De eodem et diverso* di Adelardo di Bath costituiscono un manuale, un sommario delle « artes liberales ». Importante per la tec-

[2] *Clm.* 14401 fol. 154r-169r.

nica del metodo scolastico è l'introduzione di Abelardo al suo *Sic et non*. Per la metodologia e il metodo scientifici forniscono chiarimenti gli *Eruditionis didascalicae libri septem* di Ugo di S. Vittore, il *Conradi Hisaurgiensis dialogus super auctores Didascalion* e una trattazione metodologica rifacentesi a Ugo di S. Vittore, contenuta in un manoscritto di Bamberga [3]. Una fonte notevolissima per il metodo scolastico intorno alla metà del XII secolo è il *De modis colligendi summas et docendi*, preposto alle *Sentenze* di Roberto di Melun, nel manoscritto di Bruges [4]. Molto ricchi di notizie sull'insegnamento, soprattutto della Logica, sono il *Metalogicus*, l'*Entheticus* e, per alcuni passi, anche il *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury. Una fonte apprezzabile per l'esercizio della Dialettica dopo la metà del XII secolo è la *Fons philosophiae* di Goffredo di S. Vittore [5], mentre i *Tres libri microcosmi* [6] del medesimo autore contengono una metodologia scientifica. Lo scritto polemico di Gualtiero di S. Vittore contro Abelardo, Lombardo, Pietro di Poitiers e Gilberto Porretano, comunemente intitolato *Contra quatuor labyrinthos Franciae* getta luci interessanti, anche se certo troppo crude, sullo Scolasticismo del XII secolo; lo stesso si può dire per le espressioni polemiche di uno Ste fano di Tournai, Pietro di Blois ecc. contro la Dialettica La tecnica formale del metodo scolastico viene esposta brevemente su di un piano teorico ed applicata in pratica nei *Flores biblici Radulfi*, contenuti in un manoscritto di Monaco [7]. Una fonte per la storia del metodo scolastico, sempre del XII secolo, sono il prologo al *De arte seu articulis fidei catholicae* e le *Theologicae regulae* di Alano da Lilla.

Alessandro Neckam, di cui la vita e l'attività letteraria sconfinano già nel XIII secolo, tratta, nel secondo libro

[3] Q. VI 30.
[4] *Cod. Brug.* 119.
[5] *Cod. Paris. Bibl. Mazarine* 1002, fol. 145^{v}-220^{v}.
[6] *Cod. Paris. Bibl. nat. lat.* 14, 515, fol. 24^{v} ss.
[7] *Clm.* 686.

della sua opera enciclopedica *De naturis rerum*, in due ampi capitoli [8] « de septem artibus » e « de locis in quibus artes floruerunt liberales ».

Nel XIII secolo, specialmente nella Seconda Scolastica vera e propria, considerazioni metodologiche sulla natura, sui compiti della teologia e sul modo di trattarla sono contenute per lo piú in introduzioni a *Summae* e a commenti a *Sentenze*, e le *Summae* inedite della fine del XII e dell'inizio del XIII secolo ne ricevono già un notevole impulso. Spesso questa metodologia teologica, come per esempio nelle *Summae* di Ulrico di Strasburgo, Enrico di Gand e, nel XIV secolo, in quella di Gherardo di Bologna [9], assume proporzioni rilevanti, dando luogo a vere e proprie trattazioni monografiche dei problemi preliminari della teologia. S. Tommaso, oltre che nel prologo al commento delle *Sentenze* e nei capitoli introduttivi della *Summa contra Gentes*, ha trattato delle questioni fondamentali della metodologia e del metodo teologici nella *Expositio in librum Boethii de Trinitate*, mentre S. Bonaventura illustra il metodo teologico, quanto mai stimolante, nelle sue *Collationes in Hexaëmeron* e soprattutto nell'operetta *De reductione artium ad theologiam*, dando vita ad una concezione molto elevata della natura e del valore della scienza teologica.

Per la tecnica formale dell'attività scientifica nell'Università parigina è importante Gualtiero, « cancellarius parisiensis », che nelle sue *Quaestiones theologicae* [10], specialmente nella *quaestio XIX*, tratta ampiamente « de magistris et cancellario et studio Parisiensi ». Di grande interesse particolarmente per la prassi degli esami di laurea a Parigi è il trattato *De conscientia* di Roberto de Sorbon, in cui si fa un dettagliato parallelo addirittura tra il giudizio universale e questi esami necessari per ottenere il titolo accademico.

[8] Cap. 173, 174.
[9] *Cod. Vatic. Borghes.* 27.
[10] *Bibliotheca S. Antonii in Padua, Cod.* 152 fol. 150.

Per i vari problemi ed aspetti del metodo filosofico e teologico e dell'attività scientifica negli ultimi decenni del secolo XIII possono essere utilizzati, s'intende con il necessario spirito critico e respingendo ogni esagerazione, gli scritti di Ruggero Bacone.

Queste dunque, quali risultano da un conciso sguardo panoramico, sono le trattazioni degli Scolastici sul loro metodo, fonti per la storia del metodo scolastico in senso vero e proprio, formale. Certo, come abbiamo già fatto notare, il processo di formazione e sviluppo del metodo scolastico andrà ricavato soprattutto dalle opere degli Scolastici stessi, dal procedimento scientifico usato da loro, nella pratica.

Se ora, dalle fonti utili per la storia del metodo scolastico, passiamo a trattare della letteratura, qualora per essa si intendano trattazioni o generiche o specifiche di storia dello Scolasticismo costruite sulla base di fonti, siamo costretti a definire tale letteratura piuttosto scarsa e lacunosa. È vero che esiste una serie di trattazioni quanto mai generiche sul metodo scolastico, ma, fino ad oggi, mancano quasi del tutto ricerche su questo argomento che si basino su uno studio approfondito delle fonti.

Come letteratura per la storia del metodo scolastico citiamo, dell'epoca di decadenza della Scolastica e dell'ultimo Medio Evo le osservazioni di Nicola di Clémanges [11] e di Giovanni Gerson [12] sulla riforma degli studi teologici. Antonino di Firenze [13], nella *Summa* teologico-morale, ha esposto i suoi principi « de doctoribus et scholaribus ». Una critica piuttosto aspra viene rivolta alla Scolastica e al metodo scolastico da Erasmo da Rotterdam [14]. Alla penna di

[11] *Liber de studio theologiae*. D'Achery, *Spicilegium* I 473 ss. Cfr. Denifle, *Chartularium Univ. parisiensis* III, p. XXXI ss.

[12] *Opera omnia*. Ed. du Pin, I, Antwerpiae 1706, LXXXV-CI, 106-110, 117-119, 120-124. Particolarmente appropriate le *Duae epistolae de reformatione theologiae* (pp. 120-124).

[13] *Summa theol.*, Pars 3, tit. 5, Veronae 1740.

[14] *De ratione verae theologiae*, in *Opp.* V, Lugd. Batav. 1703. Cfr. Kerker, *Erasmus und sein theologischer Standpunkt*, in « Tübinger Quartalschrift » 1859, p. 541 ss.

della sua opera enciclopedica *De naturis rerum*, in due ampi capitoli [8] « de septem artibus » e « de locis in quibus artes floruerunt liberales ».

Nel XIII secolo, specialmente nella Seconda Scolastica vera e propria, considerazioni metodologiche sulla natura, sui compiti della teologia e sul modo di trattarla sono contenute per lo piú in introduzioni a *Summae* e a commenti a *Sentenze*, e le *Summae* inedite della fine del XII e dell'inizio del XIII secolo ne ricevono già un notevole impulso. Spesso questa metodologia teologica, come per esempio nelle *Summae* di Ulrico di Strasburgo, Enrico di Gand e, nel XIV secolo, in quella di Gherardo di Bologna [9], assume proporzioni rilevanti, dando luogo a vere e proprie trattazioni monografiche dei problemi preliminari della teologia. S. Tommaso, oltre che nel prologo al commento delle *Sentenze* e nei capitoli introduttivi della *Summa contra Gentes*, ha trattato delle questioni fondamentali della metodologia e del metodo teologici nella *Expositio in librum Boethii de Trinitate*, mentre S. Bonaventura illustra il metodo teologico, quanto mai stimolante, nelle sue *Collationes in Hexaëmeron* e soprattutto nell'operetta *De reductione artium ad theologiam*, dando vita ad una concezione molto elevata della natura e del valore della scienza teologica.

Per la tecnica formale dell'attività scientifica nell'Università parigina è importante Gualtiero, « cancellarius parisiensis », che nelle sue *Quaestiones theologicae* [10], specialmente nella *quaestio XIX*, tratta ampiamente « de magistris et cancellario et studio Parisiensi ». Di grande interesse particolarmente per la prassi degli esami di laurea a Parigi è il trattato *De conscientia* di Roberto de Sorbon, in cui si fa un dettagliato parallelo addirittura tra il giudizio universale e questi esami necessari per ottenere il titolo accademico.

[8] Cap. 173, 174.
[9] *Cod. Vatic. Borghes.* 27.
[10] *Bibliotheca S. Antonii in Padua, Cod.* 152 fol. 150.

Per i vari problemi ed aspetti del metodo filosofico e teologico e dell'attività scientifica negli ultimi decenni del secolo XIII possono essere utilizzati, s'intende con il necessario spirito critico e respingendo ogni esagerazione, gli scritti di Ruggero Bacone.

Queste dunque, quali risultano da un conciso sguardo panoramico, sono le trattazioni degli Scolastici sul loro metodo, fonti per la storia del metodo scolastico in senso vero e proprio, formale. Certo, come abbiamo già fatto notare, il processo di formazione e sviluppo del metodo scolastico andrà ricavato soprattutto dalle opere degli Scolastici stessi, dal procedimento scientifico usato da loro, nella pratica.

Se ora, dalle fonti utili per la storia del metodo scolastico, passiamo a trattare della letteratura, qualora per essa si intendano trattazioni o generiche o specifiche di storia dello Scolasticismo costruite sulla base di fonti, siamo costretti a definire tale letteratura piuttosto scarsa e lacunosa. È vero che esiste una serie di trattazioni quanto mai generiche sul metodo scolastico, ma, fino ad oggi, mancano quasi del tutto ricerche su questo argomento che si basino su uno studio approfondito delle fonti.

Come letteratura per la storia del metodo scolastico citiamo, dell'epoca di decadenza della Scolastica e dell'ultimo Medio Evo le osservazioni di Nicola di Clémanges [11] e di Giovanni Gerson [12] sulla riforma degli studi teologici. Antonino di Firenze [13], nella *Summa* teologico-morale, ha esposto i suoi principi « de doctoribus et scholaribus ». Una critica piuttosto aspra viene rivolta alla Scolastica e al metodo scolastico da Erasmo da Rotterdam [14]. Alla penna di

[11] *Liber de studio theologiae*. D'Achery, *Spicilegium* I 473 ss. Cfr. Denifle, *Chartularium Univ. parisiensis* III, p. XXXI ss.

[12] *Opera omnia*. Ed. du Pin, I, Antwerpiae 1706, LXXXV-CI, 106-110, 117-119, 120-124. Particolarmente appropriate le *Duae epistolae de reformatione theologiae* (pp. 120-124).

[13] *Summa theol.*, Pars 3, tit. 5, Veronae 1740.

[14] *De ratione verae theologiae*, in *Opp.* V, Lugd. Batav. 1703. Cfr. Kerker, *Erasmus und sein theologischer Standpunkt*, in « Tübinger Quartalschrift » 1859, p. 541 ss.

Lutero [15] è dovuta una *Disputatio contra scholasticam theologiam*. Benché i riformatori abbiamo mostrato grande avversità verso gli Scolastici, tuttavia il metodo della teologia protestante rimase per lungo tempo, in sostanza, scolastico [16]. L'umanista spagnolo Giovanni Ludovico Vives [17] ha criticato il metodo scolastico ben diversamente da quanto aveva fatto Lutero: egli ha bensí criticato i difetti e le unilateralità dello Scolasticismo del tempo, ma senza disconoscerne il nucleo positivo; perciò tale critica trovò il consenso del suo avversario Melchiorre Cano. Questi, nei libri VIII e XII del suo classico *Loci theologici* si dichiara a favore di un metodo scolastico libero da esasperazioni dialettiche e connesso con la Patristica. I suoi scritti rappresentano un interessante contributo alla storia della letteratura sulla Scolastica. Oltre a Melchiorre Cano vanno annoverati fra i difensori del metodo scolastico contro gli attacchi dei riformatori i teologi tridentini Andrea de Vega [18], Domenico Soto [19] e Francesco Orantes [20].

Nella teologia post-tridentina il metodo scolastico divenne oggetto piú volte di dissertazioni sia di principi che apologetiche, particolarmente nelle introduzioni ad opere teologiche sistematiche e a illustrazioni della *Summa* teologica di S. Tommaso. Qua e là si notano anche tentativi di dare una rappresentazione e una valutazione storiche dello Scolasticismo.

Nei *Prolegomena* ai *Dogmata theologica* di Petavio si trova abbastanza materia per porre il fondamento del metodo scolastico nella Patristica. Massimiliano Sandaeus (van

[15] Fiebig, *Luthers Disputatio contra scholasticam theologiam*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte » XXVI (1905), pp. 104-112.

[16] Cfr. E. Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus*, in « Zeitalter der Orthodoxie », Leipzig 1907.

[17] Cfr. Fr. Kayser, *Johannes Ludwig Vives*, in « Historisches Jahrbuch » 1894, p. 338 ss.

[18] *De iustificatione doctrina universa* lib. 8, c. 10, Coloniae 1572, p. 194.

[19] *De natura et gratia*: *Praefatio*.

[20] *Locorum catholicorum pro Romana fide adversus Calvini Institutiones libri* 7, Venetiis 1564, lib. 5, c. 3.

der Sandt)[21], professore a Würzburg, scrisse i *Prolegomena theologiae scholasticae*. Aletino[22] compose un'opera in difesa della teologia scolastica. Antonio Possevin[23] pubblicò un breve sommario della storia della teologia e del metodo scolastico. La *Bibliotheca theologica* del carmelitano Dominicus a SS. Trinitate[24] raccoglie un materiale abbondante, anche se non rielaborato criticamente; l'opera tratta in sei volumi *in-folio* la *Theologia scholastica, positiva, polemica, methodica, symbolica et mystica*. Nel sesto volume, in circa trenta pagine, vengono descritti i metodi dell'Areopagita, di S. Agostino, di S. Giovanni Damasceno, di Pietro Lombardo, di Giovanni il Sapiente (cioè Giovanni Kyparissos, che l'autore, erroneamente, ritiene sia un contemporaneo di Pietro Lombardo), di S. Tommaso e del Catechismo. Una valutazione concisa, puntuale, della teologia e del metodo scolastico si trova nel *Traité des études monastiques* di Mabillon[25]. Piú a fondo va Gautier[26] nella sua introduzione al *Thesaurus theologicus* di Zaccaria, sull'essenza, la storia e il valore del metodo scolastico nella Teologia.

Alla teologia scolastica e al metodo è dedicata un'approfondita trattazione del gesuita spagnolo Giovanni Genér[27], che, nel primo volume della sua *Theologia dogmatico-scholastica* fa considerazioni storiche, di principio e apologetiche sulla teologia scolastica.

I contributi piú rilevanti alla storia del metodo scolastico sono dati, per quest'epoca, dalla *Storia dell'Univer-*

[21] Coloniae 1653.

[22] *Difesa della Scolastica Teologia*, Roma 1703.

[23] *Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam*. Liber 3: *De theologia scholastica* I, Coloniae 1607, pp. 111-117.

[24] *Bibliotheca Theologica septem libris distincta*, Romae 1666 ss.

[25] *Tractatus de studiis monasticis. Latine vertit Iosephus Porta*, Venetiis 1745, pp. 135-142. Sul metodo scolastico si diffonde anche Bossuet, *Défense de la tradition et des Saints Pères*, lib. 3, ch. 30.

[26] *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam* (vol. I del *Thesaurus theologicus*), Venetiis 1762.

[27] *Theologia dogmatico-scholastica Prodromos ad Theologiam complectens* I, Romae 1767. Apparso anche separatamente, in forma abbreviata, con il titolo *Scholastica vindicata* (Genuae 1766).

sità di Parigi del Bulaeus (Du Boulays) [28] e dalla monumentale *Collectio iudiciorum* di Du Plessis d'Argentrés [29].

Da parte protestante vennero dati sulla Scolastica e sulla sua attività scientifica giudizi piuttosto duri ad opera di Binder [30], Tribechovius [31], Giacobbe Thomasius [32]. Anche storici della filosofia come Brucker [33], Tiedemann [34], Tennemann [35], Deslandes [36] e altri, hanno presentato la filosofia medievale in una luce talvolta molto sfavorevole, spianando cosí la strada a quel giudizio duro ed erroneo dato anche sugli Scolastici maggiori, quale troviamo, ad esempio, nella *Storia della Logica in Occidente* di Prantl.

In epoca illuministica la Scolastica fu svalutata e combattuta anche da parte di teologi e filosofi cattolici [37] e solo poche voci, come quella di Gerdil [38] si alzarono a difesa della scienza medievale.

Dall'epoca in cui si è avuta una rinascita della teologia cattolica e cioè dagli anni trenta del secolo XIX fino ad

[28] *Historia Universitatis Parisiensis* I, Paris 1665, pp. 511-520; II, pp. 64, 502, 556 ss. Cfr. anche I. Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi*, Paris 1653 e *De scholis celebrioribus a Carolo Magno et post ipsum instauratis*, Paris 1762.

[29] *Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio saec. XII in Ecclesia proscripti sunt et notati* III, Paris 1724-1736.

[30] *De scholastica theologia*, Tubingae 1624. Ivi, 24 ss. si trova anche una raccolta di cavillosità e di questioni bizzarre dell'ultimo periodo della Scolastica.

[31] *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia*, Giessae 1665.

[32] *De doctoribus scholasticis*, Lipsiae 1676.

[33] *Historia critica Philosophiae*, tom. III, period. II, pars 2, lib. 2, Lipsiae 1747.

[34] *Grundriss der spek. Philosophie* IV, Marburg 1791, p. 35 ss.

[35] *Geschichte der Philosophie* VIII, Leipzig 1810, pp. 5-42.

[36] *Histoire critique de la Philosophie* III, Amsterdam 1756, p. 279 ss.

[37] Cfr. J. B. Schwab, *Franz Berg. Ein Beitrag zur Charakteristik des kath. Deutschlands im Zeitalter der Aufklärung*, Würzburg 1869; A. Fr. Ludwig, *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration* I, Paderborn 1904; G. Huber, *Graf v. Benzel-Sternau und seine Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie*, in « Kantstudien » XI (1906), p. 1.

[38] *Saggio d'istruzione teologica*. Opp. ed. Rom., X 267. Cfr. anche Boyer, *Défense de la méthode d'enseignement suivie dans les écoles catholiques*.

oggi, la storia del metodo scolastico dispone di una letteratura piú abbondante che nei secoli precedenti. Möhler [39], Staudenmaier [40], Kleutgen [41] e Kuhn [42] hanno dato una caratterizzazione piú generica della natura e del processo di sviluppo della teologia scolastica. Di J. Simler [43] abbiamo uno studio solo abbozzato e che rinuncia ad appoggiarsi a materiale inedito. Bourquard [44], in un'opera sul metodo nelle scienze teologiche ha preso in considerazione anche il metodo scolastico, ma senza approfondire storicamente l'argomento. Sull'organizzazione degli studi nell'Università di Parigi abbiamo, oltre ad esposizioni contenute nell'*Histoire littéraire de France* [45], uno scritto di Charles Thurot [46]; degli studi dei Domenicani tratta Douais [47], di quelli dei Francescani Hilarin Felder [48]. L'opera, in piú volumi, di Feret [49] sulla facoltà teologica parigina non è conforme alle fonti e in parecchi luoghi risulta imprecisa e inattendibile. Sul metodo didattico degli Scolastici hanno scritto F. Picavet [50] e J. A. Endres [51].

[39] *Gesammelte Schriften und Aufsätze* I, a cura di Döllinger, Regensburg 1839, p. 129 ss. A p. 129 Möhler dà della Scolastica la seguente definizione: « Possiamo designare col nome di Scolastica quel tentativo — durato dalla fine dell'XI secolo fino all'inizio del XV — di far apparire razionale quanto era cristiano e cristiano quanto fosse veramente razionale: ciò implicava la necessità di esprimere i concetti della dottrina cristiana in maniera chiara, precisa e distinta ».

[40] *Die christliche Dogmatik* I, Freiburg 1844, pp. 230-257.

[41] *Die Theologie der Vorzeit* IV^4, Münster 1873, pp. 18-131.

[42] *Katholische Dogmatik* I, Tübingen 1846, pp. 226-271.

[43] *Des Sommes de Théologie*, Paris 1871.

[44] *Essai sur la méthode dans les sciences théologiques*, Paris 1860.

[45] XVI, pp. 1-337.

[46] *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris-Besançon 1850.

[47] *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*, Paris 1884. Sui difetti di quest'opera cfr. Denifle, « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters » I, p. 184, n. 1.

[48] *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg 1904.

[49] *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris 1894 ss.

[50] *Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique*, Paris 1896.

[51] *Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode*, in « Philosophisches Jahrbuch » 1889, p. 52 ss.

Dobbiamo ad Heinrich Denifle [52] i piú importanti lavori propedeutici ad una storia del metodo scolastico. Innanzi tutto ricordiamo qui la sua opera sulle Università del Medio Evo e il suo *Chartularium Universitatis Parisiensis*. In particolare, il primo volume della seconda, monumentale, opera racchiude una massa di pregevole materiale documentario sull'attività scientifica dell'Università di Parigi nel XIII secolo [53]. Innovatore nel campo della storia del metodo scolastico è il profondo studio di Denifle intitolato *Le sentenze di Abelardo e le rielaborazioni della sua teologia prima della metà del XII secolo* [54]. C'è poi tutta una serie di pubblicazioni di questo geniale studioso della storia della letteratura e della Chiesa medievali, come, ad esempio, la sua ricerca sul libro che serviva di base all'insegnamento teologico nell'Università di Parigi [55]. Di grande valore e di ausilio per lo storico del metodo scolastico sono le numerose comunicazioni di Denifle sulla vita e le opere degli Scolastici, in particolare le notizie sugli Scolastici inediti. Sotto questo riguardo è particolarmente importante la sua ultima opera, dal titolo: *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über* « *Iustitia Dei* » (*Rom.* 1,17) *und* « *Iustificatio* ». Infine, le pubblicazioni fondamentali di Denifle sulla mistica tedesca medievale chiariscono sotto molteplici aspetti l'essenza della mentalità e del metodo di lavoro della Scolastica [56].

[52] *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885; cfr. soprattutto le pp. 45-48, 745 ss., 758 e 759.

[53] Cfr. M. Grabmann, *P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit*, Mainz 1905, p. 21 ss.

[54] « Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. d. Mittelalters » I, pp. 402-469, 584-624.

[55] *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?*, in « Revue Thomiste » II, pp. 149-162.

[56] « Lutero aveva svalutato la Scolastica quale freddo scheletro, morto alla pietà viva, sì da far apparire " evangelica " invece la mistica medievale, tanto da lui apprezzata; ebbene, Denifle ha portato la prova che la mistica è nata proprio dalla Scolastica che ne costituisce l'indispensabile premessa » (Walther Köhler, *Katholizismus und Reformation*, Giessen 1905, p. 47).

Parte II

GLI INIZI DEL METODO SCOLASTICO NELLA PATRISTICA

I

OSSERVAZIONI PRELIMINARI GENERALI. CRISTIANESIMO E INTELLETTUALISMO. POSIZIONE DI PRINCIPIO DELLA PATRISTICA DI FRONTE ALLA SPECULAZIONE GRECA. IL "PLATONISMO" DEI PADRI DELLA CHIESA

Che le radici del metodo scolastico si trovino già nella Patristica, che proprio le opere dei Padri della Chiesa offrano accenni e preannunci dello Scolasticismo può essere intuito già dalla dipendenza della Scolastica dalla Patristica e anche dalla vera e propria intima natura ed essenza del metodo scolastico. Infatti, accanto ad una continuità di contenuto esistente tra teologia scolastica e patristica c'è anche, in ambedue le grandi epoche, una continuità di metodo scientifico. Inoltre gli Scolastici, nel proporre e nell'usare principi metodologici, si richiamano piú volte a sentenze e modelli della Patristica. Se, infine, si considera, come vera e propria essenza del metodo scolastico, l'impiego della ragione e della filosofia con lo scopo di raggiungere una conoscenza razionale del contenuto della rivelazione, di sistematizzare la dottrina religiosa e di risolvere le difficoltà concettuali che si possono presentare, è naturale che i Padri, nello spiegare e nel difendere la dottrina cristiana, si siano serviti delle principali caratteristiche di questo metodo, anche se non in quella forma evoluta e perfezionata che usò poi il Medio Evo, in particolare la Seconda Scolastica.

Tuttavia, a posteriori, si può ricavare dagli scritti dei Padri stessi se e fino a qual punto si trovino in essi preannunci e germi del metodo scolastico, e in quali fasi di sviluppo della Patristica il metodo scolastico abbia trovato stabile fondamento nel suo ambito.

Prima di cercare di rintracciare nei particolari queste tracce dello Scolasticismo nella Patristica sia greca che latina, dobbiamo trattare di una questione di carattere piú generale, una questione di principio. C'è, nella moderna storia protestante dei dogmi [1], una teoria saldamente stabilita che ha trovato un'eco anche presso i moderni teologi cattolici francesi [2]: che cioè il Cristianesimo del Vangelo sia un'esperienza di vita vissuta, una vivente sensazione dell'unione con Dio, ecc. e non sia affatto una dottrina che si rivolga all'intelletto e ancor meno una speculazione. Il Cristianesimo di Gesú non sarebbe quindi né dogma, né Chiesa né Teologia, ma solo vita, esperienza religiosa, un qualcosa che è sottratto al pensiero concettuale. Da tali premesse questi storici traggono la conseguenza che la natura del Cristianesimo sia stata alterata dall'impiego della dialettica e della filosofia greche, che il contenuto specifico del Cristianesimo sia stato modificato e che l'ellenizzazione del Vangelo abbia significato un distacco dal Vangelo del Discorso della montagna. Questi storici vedono già nel primo Cristianesimo un processo evolutivo, una trasformazione in atto del Vangelo di Gesú, dovuti al Paolinismo.

Secondo questa dottrina, dogma e teologia sono nati su terreno greco. « L'uomo greco » — osserva E. von Dob-

[1] Oltre ai manuali di storia dei Dogmi di A. Harnack, Fr. Loofs, R. Seeberg, possono qui interessare soprattutto le opere sul Cristianesimo primitivo di O. Pfleiderer, F. G. Heinrici e altri. Del rapporto tra grecità e Cristianesimo trattano Edwin Hatch, *Griechentum u. Christentum* (trad. ted. di E. Preuschen), Leipzig 1892 e soprattutto P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907). Cfr. anche P. Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen 1908, pp. 67 ss., 165 ss.

[2] Laberthonnière (*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904) vede un contrasto di fondo tra il Cristianesimo come concezione pratica di vita, come vita religiosa e il Cristianesimo come fatto intellettuale, come speculazione, tanto che il Cristianesimo del Vangelo sarebbe stato alterato dall'uso della filosofia greca. Circa il carattere antiintellettualistico del Cristianesimo primitivo, ancor piú vicini alle tesi della razionalistica storia dei dogmi di parte protestante sono i teologi modernisti Loisy, Le Roy ecc.

schütz —[3] « deve pensare sistematicamente, deve intendere tutto partendo da un principio, deve collegare fra loro tutte le singole conoscenze. Cosí primieramente sorge sul terreno della cultura greca una vera e propria teologia... La semplice fede venne trasformata in complicate speculazioni filosofiche. Uno dei piú interessanti compiti della storia dei dogmi è quello di ricercare quanta parte abbiano avuto le formule platoniche ed aristoteliche nel rendere comprensibile la natura di Gesú, e come la teologia cristiana piú antica oscilli incerta fra il concetto di un uomo di altissima ispirazione e quello dell'incarnazione di una divinità, semplicemente perché non è in grado di meditare il grande mistero della presenza di Dio nel Cristo se non mediante categorie fisiche ».

Secondo Harnack [4], « il Cristianesimo dogmatico [i dogmi], nella sua concezione e nel suo sviluppo è opera dello spirito greco attuantesi sul terreno del Vangelo; i mezzi concettuali con i quali si è cercato nel tempo antico di rendere comprensibile il Vangelo e di sostenerlo si sono fusi con il contenuto stesso del Vangelo ». Harnack [5] indica anche le tappe di questa evoluzione del primo Cristianesimo verso il Cristianesimo della teologia e del dogma. Secondo lui, gli Apologeti del II secolo « hanno fondato il Cristianesimo filosofico-dogmatico con il loro intellettualismo e il loro dottrinarismo esclusivo ». Della medesima opinione è anche Loofs [6], secondo cui « gli Apologeti hanno posto le basi per la trasformazione del Cristianesimo in una dottrina rivelata ». R. Seeberg [7] nota che « i problemi racchiusi nella formula *fides et ratio* si sono andati formando — per intima necessità — già nella teologia del II secolo, quando la *ratio* subentrò al posto del πνεῦμα e vi rimase, nonostante l'opposizione del Positivismo ».

[3] *Griechentum u. Christentum*, in *Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen*, Leipzig 1908, p. 59 s.
[4] *Dogmengeschichte*[4], Tübingen 1905, p. 4.
[5] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I[3], Leipzig 1894, p. 506.
[6] *Leitfaden der Dogmengeschichte*[4], Halle 1906, p. 129.
[7] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I[2], Leipzig 1908, p. 289.

Harnack [8], continuando a seguire il processo di tale trasformazione del Cristianesimo in dogma e teologia, vede « in Melitone, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Novaziano gli accenni di una esplicazione ecclesiastico-teologica e di una rielaborazione dei principi della fede, in contrasto con lo Gnosticismo, e sulla base del Nuovo Testamento e della filosofia cristiana degli Apologeti »; egli trova qui « una connessione della teologia razionale con la fede religiosa, una speculazione religiosa antignostica ». Sempre secondo Harnack, fu con Clemente di Alessandria ed Origene che si ebbe « la trasformazione della tradizione religiosa in una filosofia della religione e quindi l'origine della teologia e della dogmatica scientifiche » [9].

Tutte queste concezioni vedono un contrasto tra Cristianesimo del Vangelo da un lato e speculazione e intellettualismo dall'altro [10], e cosí pongono in relazione il metodo scolastico, fin nelle sue forme primitive, con un processo di modificazione e di sostanziale trasformazione del Cristianesimo. Ora, se noi volessimo assumere una posizione di fronte a queste concezioni, non potremmo certo affrontare tutti i relativi problemi di storia dei dogmi; potremmo bensí sottolineare le concezioni piú significative che possono provare la presenza, nel periodo delle origini del Cristianesimo, di germi del metodo scolastico.

Innanzi tutto va respinta come inesatta l'affermazione che il Cristianesimo del Vangelo sia qualcosa di estraneo al pensiero concettuale, che non si rivolga in alcun modo

[8] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³, p. 507 ss.
[9] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³, p. 590 ss.
[10] Anche moderni storici della filosofia e di letteratura greco-romana sostengono la tesi di uno snaturamento del cristianesimo evangelico ad opera della filosofia greca. Ecco quanto scrive Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*², München 1894, p. 209: « La secolarizzazione del Vangelo ad opera della filosofia, che procede di pari passo con l'organizzazione e con la costituzione del potere temporale della Chiesa, viene designata col nome di Patristica e si estende dal II fino al IV e V secolo dopo Cristo ». P. Wendland (*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* [1907], p. 6) ritiene che all'evoluzione subita dalla Chiesa antica si addica come motto il verso di Orazio: *Graecia capta ferum victorem cepit.*

alla ragione, non abbia in sé la caratteristica di una dottrina rivelata, ma sia solo esperienza di vita ed abbia unicamente un'impronta pratica. Infatti nel Vangelo, oltre ad indicazioni pratiche per raggiungere la beatitudine, si trovano anche una quantità di espressioni teoriche che si indirizzano all'intelletto, insegnamenti sul rapporto tra Dio e il mondo, sull'al di là, sulla persona del Salvatore, su peccato e salvezza ecc. Cristo chiama sé maestro e i suoi seguaci discepoli. Sia nei Vangeli che negli altri libri del Nuovo Testamento si parla di un insegnamento di Cristo. Anche quelle indicazioni e prescrizioni del Cristo che hanno carattere pratico presuppongono giudizi teoretici. Nelle *Lettere* di Paolo si trovano principi ed accenni di giustificazioni e argomentazioni speculative [11].

Date queste circostanze è comprensibile che i Padri e gli Scolastici si siano piú volte richiamati a luoghi delle Sacre Scritture nel loro sforzo di acquisire una conoscenza del contenuto e del nesso delle verità di fede. Con particolare frequenza viene citato, in tal senso, il passo di *Isaia* 7,9 nella versione dei Settanta: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε (« nisi credideritis, non intelligetis ») [12]. Gli Scolastici amano citare testi paolini, come *Tit.* 1,9, *2 Cor.* 10,5, quali basi fondamentali per il lavoro scientifico teologico [13]. La definizione della fede data in *Hebr.* 11,1 si trova all'inizio di *Summae* teologiche come principio-guida e pensiero normativo [14]; una serie di espressioni paoline costituiscono il motto per i prologhi a commentari di *Sentenze* e per i tentativi che in essi si trovano di formulare un'introduzione dottrinaria piú o meno ampia [15]. Per l'utilizzazione della

[11] Cfr. Christian Pesch, *Theologische Zeitfragen.* IV Serie: *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen,* Freiburg 1908, p. 162 ss.

[12] Per questo passo cfr. A. Scholz, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesajas* (1881), p. 46; Knabenbauer, *Comment in Is.* I, Paris 1887, p. 158.

[13] Cfr. S. Tommaso, *S. theol.* 1, q. 1, a. 8.

[14] Cfr. l'Incipit della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre (pubblicata nel 1500).

[15] Cfr. l'Incipit del Commento alle Sentenze del domenicano Robert Fitzacker: « O altitudo divitiarum etc. » (*Rom.* 11, 33). Cod. Oxford, Balliol. Coll. 57; Nov. Coll. 112.

letteratura pagana, soprattutto della filosofia pagana, i pensatori medievali si rifanno all'esempio di S. Paolo, che cita autori pagani (*Apg.* 17,28; *1 Cor.* 15,33; *Tit.* 1,12). Cosí, per esempio, Roberto di Melun [16] a dimostrazione del principio « Quod licet veritatem undecumque sumere ad eorum confirmationem quae in Sacra Scriptura sunt docenda » si appoggia all'esempio di S. Paolo: « Quod vero ita sit, auctoritate apostoli Pauli manifeste monstrari potest. Ipse enim in epistula ad Titum auctoritate cuiusdam Epimenidis poetae ostendit quae Cretensium natura esset... Apud Athenienses etiam de ignoto deo disputans suae praedicationis fidem facit auctoritatem cuiusdam Arati inducens... Ex his, ut dixi, patet quae vera sunt undecumque licere sumere ad confirmationem veritatis doctrinae christianae ». Anche per la speculazione teologica, per la derivazione di una verità da un'altra mediante l'argomentazione, gli Scolastici si rifanno ad esempi paolini. Cosí, per esempio, Tommaso d'Aquino cita in questo senso *1 Cor.* 15, dove l'Apostolo dimostra la certezza della risurrezione dei morti sulla base della risurrezione di Cristo [17].

L'approfondimento, da parte dei pensatori scolastici, delle *Lettere* paoline [18] spiega chiaramente un influsso del pensiero paolino sulla concezione che i piú grandi scolastici ebbero del fine e del metodo della scienza teologica. Cosí, in un certo senso, è giusto quanto osserva Picavet [19]: « La philosophie théologique du moyen-âge commence au

[16] *Summa Roberti Melodunensis de theologia*, Cod. Innsbruck 297, fol. 115^{v}. Cfr. anche S. Tommaso, *S. theol.* 1, q. 1, a. 8, ad 2^{m}; *In Boeth. de Trinit.*, p. 2, a. 3.

[17] *S. theol.* 1, q. 1, a. 8.

[18] Un panorama della letteratura scolastica di commento a Paolo è fornito da Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei* (*Rom.* 1,17) *und Iustificatio*, Mainz 1905. Nota giustamente F. Prat, *La Théologie de saint Paul* I, Paris 1908, p. 17: « Paul est le docteur des docteurs et pendant de longs siècles le monde chrétien a pensé par lui. C'est un fait notoire que la théologie de Augustin, et par Augustin celle de saint Thomas, et par saint Thomas toute la scolastique, dérivent en droite ligne de la doctrine de Paul ».

[19] *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris 1905, p. 49.

1[er] siècle avec Saint Paul, chez les chrétiens ». Anche il passo paolino seguente (*1 Petr.* 3,15): « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe » viene citato piú volte sia dai Padri che nella Scolastica a giustificazione di una elaborazione dialettica del contenuto della Rivelazione. Il medesimo passo sta come motto all'inizio della *Summa Sententiarum* di Ugo di S. Vittore. Nota S. Bonaventura a proposito di questo passo [20]: « Cum ergo multi sint, qui fidem nostram impugnant, non tantum rationem de ea poscunt; utile et congruum videtur per rationes eam astruere et modo inquisitivo et ratiocinando procedere ».

Anche per la sistematica, per l'architettonica della teologia medievale furono tratte dalla Scrittura idee ispiratrici. Cosí Ulrico di Strasburgo vede nel Prologo del Vangelo di S. Giovanni un compendio di tutta la teologia: « Theologus Ioannes summatim in principio sui evangelii perstringens primo agit de deo secundum se cum dicit: " In principio erat Verbum " et adiungit de ipso tractatum in quantum est principium cum dicit: " omnia per ipsum facta sunt " et complet tractatum in opere redemptionis, per quod hoc principium nos in se reducit, cum dicit: " fuit homo missus a Deo " » [21]. S. Tommaso scorge perfino nelle *Lettere* di S. Paolo un certo ordinamento sistematico e una certa unità. Nell'introduzione al suo *Commentario* a Paolo sostiene che il tema di queste lettere è la Grazia, che ammette una triplice interpretazione. La Grazia in quanto è nel Capo, cioè in Cristo, è l'idea fondamentale della *Lettera agli Ebrei*; la Grazia, in quanto è nelle varie membra del corpo mistico, è l'oggetto delle *Lettere a Timoteo* e *a Tito*; la Grazia, in quanto è in tutto lo stesso corpo mistico, costituisce, sotto diversi aspetti, il pensiero fonda-

[20] I. *Sent. Prooemii* q. 2 *sed contra.*

[21] Ulrici Argent., *Summa theologica* (Cod. Vat. Lat. 1311; Cod. Paris. Bibl. Nat. Lat. 15900 e 15901; Cod. Erlang. 819 e 619 ecc.) lib. 1, tract. 2, cap. 2. Cfr. M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg* III, in « Zeitschrift für kath. Theologie » XXIX (1905), p. 495.

mentale delle *Lettere* paoline ai pagani. Queste affermazioni dovrebbero dimostrare che è infondata ed errata l'affermazione di un carattere fondamentalmente anticoncettualistico del Cristianesimo evangelico e che gli Scolastici hanno tratto proprio dal Vangelo parecchi stimoli per il loro intellettualismo e per il loro metodo, nonché una gran quantità di spunti e di motivi ricorrenti.

Quanto alla conclusione, derivante da un presunto carattere antiintellettualistico del Cristianesimo della Sacra Scrittura, per cui il contenuto specifico del Cristianesimo avrebbe subito una trasformazione in seguito all'utilizzazione della filosofia greca, potremo prendere meglio posizione se di tale conclusione daremo prima una valutazione di principio e poi una generale trattazione storica.

Dalla dimostrazione del fatto che il Cristianesimo del Vangelo non sta in fondamentale opposizione all'intellettualismo e non è pura esperienza e indicazione pratica bensí anche dottrina, consegue indubitabilmente che una visione concettuale del contenuto del Cristianesimo, un approfondimento speculativo delle dottrine teoretiche contenute nella Scrittura, considerate nel loro intimo nesso e nelle loro conseguenze, sono senz'altro possibili senza che ne consegua necessariamente una sostanziale trasformazione del contenuto del Cristianesimo. Se infatti il Cristianesimo non è soltanto mera esperienza pratica bensí dottrina rivelata che si rivolge all'intelletto, è comprensibile che lo spirito umano abbia l'ambizione e la possibilità di accogliere in sé i concetti misteriosi e gli eventi straordinari del Cristianesimo e di comprenderli quanto piú possibile. Lo spirito umano ha l'ambizione e la possibilità di afferrare il vero e schietto significato delle singole idee teoretiche del Cristianesimo e di esprimerle nella forma adeguata, in termini appropriati. La possibilità che ha la ragione, illuminata dalla fede, di cogliere il vero senso delle verità rivelate, ha il suo fondamento nella natura della Rivelazione e della fede. La Rivelazione sta ad indicare proprio la comunicazione agli uomini da parte di Dio di una verità soprannaturale, ciò che postula la capacità, da parte dell'uomo, di comprendere

rettamente tale verità. Cosí anche la fede non sarebbe possibile, sarebbe un atto senza contenuto, se la verità rivelata non potesse esser conosciuta nel suo vero significato e non potesse venir distinta da rappresentazioni errate.

Inoltre l'intelletto umano ha in sé l'aspirazione a penetrare piú profondamente nelle misteriose verità che incontra nel Cristianesimo. È vero che si tratta di contenuti soprannaturali, la cui intrinseca possibilità non può esser provata apoditticamente; si tratta inoltre di verità misteriose che l'intelletto umano, neppure se illuminato dalla fede, è in grado di comprendere in maniera adeguata; tuttavia, anzi, proprio per il carattere soprarazionale di queste verità, la ragione umana vorrebbe sprofondarsi in esse, vorrebbe seguire queste verità fin nelle loro conseguenze, valutarle nella loro applicazione e nella loro importanza per la vita, vorrebbe renderle chiare a se stessa, e piú accessibili al pensiero mediante il confronto con altre verità raggiungibili anche dalla sola ragione. In questo modo, senza che al contenuto della rivelazione venga meno il carattere di soprannaturalità, di mistero, si raggiunge una visione razionale di esso.

La ragione umana esige coerenza, unità, concordanza del molteplice e del diverso; nell'intelletto umano c'è la tendenza ad afferrare le singole conoscenze come un tutto, la tendenza cioè alla sistematica. Ora, il Cristianesimo della Sacra Scrittura si presenta all'intelletto umano non come un sistema formale di verità, non come un sistema teologico; tuttavia, l'intelletto, penetrando alquanto entro le verità rivelate, vi trova molteplici connessioni, vi scopre notevoli punti fissi, partendo dai quali può abbracciare il campo delle idee e degli eventi del Cristianesimo come un'unità, come un tutto. In seguito ad un piú intenso approfondimento delle verità, degli eventi e delle indicazioni pratiche del Cristianesimo, il Cristianesimo evangelico si svelerà all'attonito intelletto umano come un misterioso organismo del soprannaturale, come un maestoso sistema cristocentrico, come un'unità e un ordinamento ricco di vive relazioni interne e della piú alta teleologia.

Applicandosi al Cristianesimo del Vangelo, l'intelletto umano si troverà dinanzi anche ad obiezioni e difficoltà provenienti in parte dall'interno, in parte dall'esterno, in particolare dagli oppositori della concezione cristiana. Il terreno su cui si sviluppano queste obiezioni e difficoltà concettuali è per lo piú il campo delle scienze naturali. Per rispondere a queste obiezioni, per chiarire queste difficoltà, l'intelletto umano che cerca la verità ed è illuminato dalla fede si sente spinto a porre in relazione il contenuto della Rivelazione con le conoscenze teoretiche acquisite mediante la sola ragione e che al tempo stesso forniscono il punto di partenza per risolvere le difficoltà sollevate. Proprio attraverso tale confronto tra le verità rivelate e quelle naturali l'intelletto sarà in grado di dimostrare che le obiezioni sollevate o non derivano da sicure conoscenze naturali oppure non stanno in evidente contraddizione con la verità cristiana rettamente intesa.

Da queste considerazioni si potrebbero trarre tre conclusioni.

In primo luogo dovrebbe risultare chiaro e fondato tanto sulle caratteristiche del Cristianesimo evangelico quanto sulla psicologia del pensiero umano il fatto che un'appercezione intellettualistica e speculativa del contenuto del Cristianesimo può esser realizzata dall'intelletto umano senza che per questo si abbia necessariamente una trasformazione di questo contenuto stesso. Una trasformazione del genere è, sí, possibile in singoli punti e anche in singoli pensatori e si è anche realmente verificata, ma per il pensiero umano in quanto tale e per la massa di tutti coloro che meditano sul contenuto del Cristianesimo essa non è affatto una conseguenza necessaria. Per cui è del tutto possibile una comprensione intellettualistica del Cristianesimo senza che si verifichi tale trasformazione. Una dottrina cattolica del « consensus unanimis patrum » e del « magisterium ecclesiae » sta a garantire che la concezione che del Cristianesimo evangelico ebbe la totalità dei Padri e la formulazione del Cristianesimo della Rivelazione nei dogmi della Chiesa non hanno comportato né comportano

alcuna modificazione di contenuto, alcuna trasformazione del Cristianesimo originario.

In secondo luogo, dalle considerazioni precedenti scaturisce che, nell'atto stesso in cui l'intelletto umano affronta il Cristianesimo, entrano in attività le funzioni sostanziali del metodo scolastico: quindi, quel che costituisce la vera essenza, il nucleo del metodo scolastico, sta proprio nella relazione dell'intelletto umano con l'essenza del Cristianesimo. Siamo perciò a priori autorizzati a ricercare già nei primissimi tempi del Cristianesimo le tracce di questo metodo, anche se esso ha assunto una fisionomia ben definita e forme ben precise solo nel corso del tempo. In questo senso il Cardinale Newman [22], che a torto si cerca di far apparire in contrasto fondamentale con la Scolastica, osserva: « Ho ben presente il fatto che il pensiero cattolico ha assunto gradatamente e nel corso del tempo certi aspetti e strutture ben precisi e ha acquisito la forma di una scienza con proprio metodo e proprio linguaggio, sotto la guida spirituale di uomini di spicco, come i santi Atanasio, Agostino, Tommaso e non ho alcuna intenzione di distruggere questo grande retaggio dello spirito lasciato a noi posteri ».

Una terza conseguenza delle considerazioni sopra esposte è, infine, la seguente: la filosofia gioca un suo ruolo nel processo di avvicinamento del contenuto della Rivelazione allo spirito umano e di approfondimento intellettualistico, da parte dell'uomo, di tale contenuto. Infatti, l'esatta interpretazione e spiegazione del vero senso del contenuto della fede, la delimitazione di questo senso di fronte a rappresentazioni errate od oscure, inoltre, il chiarimento dei contenuti soprannaturali con l'aiuto di verità naturali, la ricerca approfondita delle conseguenze e delle relazioni interne dei misteri del Cristianesimo, in una parola una piú profonda penetrazione nel Cristianesimo evangelico, non potranno realizzarsi senza un'utilizzazione sistematica di mezzi, punti di vista, e risultati forniti dalla filosofia. Ma

[22] *Apologia* cap. 5. Cfr. Bellesheim, *Kardinal Newman als Gegner des Modernismus,* in « Katholik » 1908, vol. IV, p. 251.

se questo impiego di mezzi filosofici deve effettuarsi senza un mutamento di contenuto del Cristianesimo, è chiaro che una tale filosofia, utilizzata per la spiegazione, la sistematizzazione e la difesa del Cristianesimo non può, nel suo indirizzo fondamentale, trovarsi in alcuna contraddizione di fondo col Cristianesimo stesso; anzi, deve accordarsi in tutto e per tutto col Cristianesimo o almeno poter accordarsi con esso. Questa filosofia, per usare un termine scolastico, deve possedere una « potentia oboedientialis » per la sua utilizzazione al servizio del Cristianesimo. È anche chiaro che il Cristianesimo non può far lega con qualsiasi sistema filosofico, tanto meno con una filosofia assolutamente soggettivistica e che respinga ogni metafisica, perché altrimenti verrebbe messa in pericolo l'obbiettività del contenuto della Rivelazione e la Persona e la dottrina del Cristo verrebbero abbandonate al vortice delle filosofie di moda, che rapidamente si alternano l'una all'altra. Come abbiamo già notato, può esser presa in considerazione per un impiego al servizio del Cristianesimo solo una filosofia che corrisponda alle comuni convinzioni del genere umano ed abbia quindi il carattere del duraturo e dell'eterno, una filosofia che possa costituire un sostrato e un fondamento per gli elevati contenuti e gli ideali soprannaturali del Cristianesimo, che non cerchi di scalzare l'obbiettività del contenuto della Rivelazione e sia in grado di esporre, scandagliare e definire le idee del Cristianesimo senza trasformarle intimamente nei contenuti. Naturalmente, un tale impiego della filosofia in correlazione coi fini del Cristianesimo richiede una purificazione di un dato o di dati sistemi filosofici da eventuali errori e, soprattutto, molteplici correzioni di direzione e adattamento degli strumenti filosofici. Infine è anche evidente che una filosofia tanto piú sarà utilizzabile agli scopi di cui si diceva quanto piú sarà fornita di forme, termini ecc. nei quali il contenuto del Cristianesimo possa esser calato senza subire alterazioni.

Se ora, dopo queste considerazioni generali, ci apprestiamo a illustrare il rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca, e prendiamo posizione nei confronti di quell'afferma-

zione della storia razionalistica dei dogmi secondo cui il contenuto specifico del Cristianesimo sarebbe stato modificato in seguito all'utilizzazione della filosofia greca e a causa dell'intellettualismo greco, vediamo che questa affermazione è stata negata alle radici già attraverso la confutazione dell'idea che il Cristianesimo evangelico abbia un carattere antiintellettualistico. Questa affermazione verrà ancor piú invalidata se considereremo i moventi, i fini, i modi di questa utilizzazione della filosofia greca. Vanno innanzi tutto considerati gli inizi e le origini di questa utilizzazione della filosofia greca al servizio del Cristianesimo, in quanto normativi per tutta la Patristica e, indirettamente, anche per la Scolastica [23].

Molteplici fattori esterni hanno fatto convergere per tempo sulla filosofia greca gli sguardi dell'antichità cristiana. Per esempio, il fine dell'insegnamento dottrinario e religioso richiedeva una veste linguistica ed una formulazione logica, come pure una chiara sistemazione della dottrina cristiana. L'espandersi del Cristianesimo oltre i confini della Palestina portò ben presto ad un contatto anche con ambienti greci colti ed istruiti. La conversione al Cristianesimo di greci e romani colti, quando non addirittura di filosofi greci, portò ad un avvicinamento, ad un confronto fra la filosofia greca — in particolar modo platonica — e la concezione cristiana. Nel pensiero di un filosofo greco divenuto cristiano tanto i punti di contatto quanto le diversità tra Cristianesimo e speculazione greca dovevano farsi sentire piú o meno acutamente. Inoltre, il sorgere delle eresie, che fondevano sincretisticamente idee cri-

[23] Del rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca trattano: G. v. Hertling, *Christentum und griechische Philosophie*, pp. 61-75 (« Münchner internationaler katholischer Gelehrtenkongress » 1900); Willmann, *Geschichte des Idealismus* II, Braunschweig 1907, pp. 107-177. Opere meno recenti sull'argomento: D. Becker, *Das philosophische System Platos in seiner Beziehung zum christlichen Dogma*, Freiburg 1862, pp. 14-38; H. Kellner, *Hellenismus und Christentum* (1866); J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* I², Innsbruck 1878, p. 737 ss.; Mattes, *Das Christliche in Plato*, in « Tübinger Quartalschrift » 1845, p. 844 ss.

stiane ed elementi giudaici, nonché molteplici concezioni della filosofia greca, favorí l'incontro di maestri e sostenitori del Cristianesimo con la filosofia greca ed un esame di quanto in essa fosse pro e contro la dottrina cristiana. In particolare, in opposizione allo Gnosticismo, che insegnava una caricatura del Cristianesimo con quella sua malsana confusione di speculazione filosofico-mistica e di idee cristiane, si raccomandava un'utilizzazione della filosofia greca, da contenersi entro giusti limiti, al fine di acquisire una piú approfondita visione della Rivelazione e di raggiungere una vera gnosi cristiana. Questa era possibile solo se si sfrondava la filosofia greca degli errori, se se ne sapevano invece ricavare gli elementi utili al Cristianesimo. Oltre alle eresie, fu la lotta, ben presto insorta, fra il mondo culturale pagano e il giovane Cristianesimo a spingere i pensatori cristiani ad una presa di posizione consapevole nei confronti della filosofia greca, e a combattere gli avversari con le loro stesse armi. Accanto a questi fattori e momenti esterni procedette di pari passo il desiderio, reso vivo e ardente sia dal sublime, misterioso contenuto della dottrina cristiana sia dall'entusiasmo dei Cristiani per la loro fede, di acquistare una conoscenza quanto piú possibile profonda della Rivelazione, per realizzare una sana congiunzione fra verità cristiana e cultura ellenistica e avviare, con i mezzi offerti dalla filosofia greca, una sistematizzazione e una strutturazione scientifica della concezione cristiana, senza modificare i contenuti del Cristianesimo originario. Ciò è documentato dagli scritti degli Apologeti e dei grandi pensatori della scuola cristiana alessandrina.

La filosofia greca — in particolare la platonica e l'aristotelica — offriva ai pensatori cristiani una quantità di spunti, di nessi per i loro fini speculativi, sistematici e polemico-apologetici. Tanti elementi costituiscono punti di contatto tra il Cristianesimo e la filosofia greca e legittimano l'utilizzazione della filosofia greca a sostegno di una speculazione cristiana: l'aspirazione propria della filosofia platonica verso una piú alta verità, l'entusiasmo di questo grande filosofo attico per il trascendente, l'universale,

l'eterno, tante verità di ragione su Dio, sull'immortalità dell'anima che sono state al tempo stesso contenuto e premessa della Rivelazione cristiana ed oggetto di discussione e di presentimento da parte della speculazione greca. Dal punto di vista formale, la maniera seguita da Platone nel regolare i conti coi Sofisti costituí per piú versi un modello, una direzione di lavoro scientifico per la difesa del Cristianesimo contro gli attacchi di oppositori pagani ed eretici, mentre la logica aristotelica forní una serie di spunti e di concetti per l'articolazione e la strutturazione dell'argomentazione teologica e per porre le basi di una trattazione scientifica della dottrina cristiana che fosse sistematica e piú adatta all'insegnamento. E perfino dottrine della filosofia greca unilaterali, e perciò erronee, poterono esser corrette e rese utilizzabili ai fini della speculazione cristiana. Un esempio è dato dalla correzione della dottrina platonica delle idee, che fu spogliata del suo carattere metarealistico e trasformata nel senso che le idee vennero concepite come idee di Dio, divini modelli, nel senso cioè di un esemplarismo divino cristiano. Infine, la filosofia greca mise a disposizione dei pensatori cristiani una gran quantità di termini e forme, in cui potevano venir calate le idee cristiane, senza che il contenuto ne venisse alterato. La sapienza greca poté fornire alla nascente speculazione cristiana il linguaggio scientifico. Ricordiamo qui solamente i termini οὐσία, ὑπόστασις, φύσις ecc. Certamente, un'immissione della sostanza della verità cristiana in queste forme concettuali e linguistiche richiedeva un'opera di adattamento di questi termini. Molto sforzo e prudenza dovettero usare i pensatori cristiani dei primi secoli per costringere i termini della filosofia greca ad una adeguata rappresentazione e formulazione delle idee cristiane. Un esempio di questa lotta per raggiungere una terminologia corretta e stabile è dato dalla storia della dottrina trinitaria prima del Concilio di Nicea, la storia dei termini οὐσία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις e πρόσωπον.

Tutti questi punti di contatto tra Cristianesimo e Ellenismo, tutti questi vantaggi di contenuto e di metodo che

la filosofia greca offriva per la esposizione speculativa, per la sistematica e l'apologia del Cristianesimo, furono intuiti, riconosciuti e consapevolmente sfruttati dai pensatori cristiani fin dai primi secoli. Cosí si spiegano le espressioni di grande stima per i filosofi greci, in particolare per Socrate [24], Platone e Aristotele, che si trovano nella letteratura patristica. Tuttavia, nonostante tutta la stima e l'apprezzamento di quanto, nella sapienza greca, vi era di vero e di valido per il Cristianesimo, già gli Apologeti e gli Alessandrini erano ben consapevoli della grande distanza esistente tra filosofia e Cristianesimo, tanto da sottolineare con acutezza e decisione la diversità tra la dottrina di Platone e quella di Cristo. Inoltre, fin dall'inizio, i Padri riconobbero chiaramente che nella filosofia greca, accanto a concetti giusti ed utilizzabili per il Cristianesimo, si trovavano anche parecchie idee e concezioni erronee. È sintomatico che i pensatori cristiani, nella lotta contro l'eresia, abbiano sottolineato la parentela delle antiche sette cristiane con il paganesimo e riconosciuti come componenti essenziali delle dottrine eretiche gli errori della filosofia pagana [25]. Proprio alla luce degli errori della filosofia greca e del pericolo di una penetrazione di quegli errori nel Cristianesimo attraverso le eresie, vanno intese e valutate le espressioni di violenta critica della filosofia greca che si trovano negli scritti dei Padri. Non si può tuttavia negare che, pur nello sforzo di separare gli elementi utili della speculazione greca dalle teorie erronee e di adattarli a scopi cristiani, qualche singolo pensatore non abbia saputo sottrarsi del tutto, in particolari questioni, all'influsso di erronee concezioni filosofiche, dando luogo cosí a esposizioni oscure o anche errate. Senz'altro, però, si farebbe una ricostruzione storicamente infondata e si trarrebbe una conclusione errata, se, da tali casi isolati e molte volte

[24] A. Harnack, *Socrates und die alte Kirche*, 1901; J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, 1908.

[25] Cfr. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustins*, Freiburg 1903, p. 15 ss.

dubbi, di infiltrazione di oscurità e inesattezze filosofiche nel pensiero cristiano, si volesse dedurre che la Patristica abbia subito, nel campo dei contenuti, un influsso soprattutto della filosofia greca, in quel che, nei suoi contenuti, vi è di opposto al Cristianesimo; e che una trasformazione del Cristianesimo evangelico era in atto già all'epoca degli Apologeti. La tendenza della Patristica è, fin dagli inizi, quella di utilizzare la filosofia greca fino al punto in cui essa serve ad illuminare e a difendere la dottrina cristiana e di evitare ogni commistione del Cristianesimo con elementi che potrebbero turbare e alterare in qualche modo la sua purezza e la sua verità.

A dimostrazione di quanto è stato detto valgano alcune affermazioni di S. Giustino Martire, rappresentante degli Apologeti del II secolo e di Clemente di Alessandria, rappresentante della scuola alessandrina di catechesi sul rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca.

Giustino Martire [26]: « questo filosofo cristiano fu penetrato — come nota Bardenhewer — dalla coscienza di essere entrato in una nuova sfera della verità grazie alla fede nel figlio di Dio e di essere giunto al pieno possesso della verità. Il Cristianesimo gli fornisce la norma per giudicare i risultati della filosofia ». Egli cosí si esprime a proposito del potente impulso che la sapienza di Platone rivolta al metafisico e al divino dette al suo spirito che, prima della conversione al Cristianesimo andava cercando la verità: « Mi affascinava grandemente la conoscenza delle realtà corporee, e la contemplazione delle idee dava ali al mio spirito: ben presto credetti di esser divenuto sapiente e nella mia pazza confusione concepii la ferma speranza di poter vedere ben presto Dio stesso. A questo infatti tende la filosofia platonica » [27]. Per quanto Giustino si faccia trascinare dall'entusiasmo per l'idealismo platonico, non è per questo meno consapevole dell'abissale distanza esistente fra la sapienza greca e la verità cristiana. Nel Cri-

[26] Bardenhewer, *Patrologie*[2], Freiburg 1901, p. 49 s.
[27] *Dial. c. Tryph.* c. 2.

stianesimo ha trovato la vera e piú alta filosofia. « Mentre meditavo la dottrina di Cristo, trovai in essa quella filosofia che sola è certa e salutare. In questo modo e per questa ragione sono ora filosofo e vorrei che tutti aderissero alle mie stesse idee e non si distaccassero dalla dottrina del Salvatore. Infatti in essa si trovano una dignità che impone rispetto e una forza: quella di portare alla contrizione quanti hanno deviato dalla retta via; essa poi concede una pace beatificante a quanti, meditando, vi si profondano » [28]. Quel che c'è di vero nella filosofia platonica è, per Giustino, anche cristiano: Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν [29]. Egli fa derivare quel che di vero si trova negli scritti di Platone e degli altri pensatori greci da contatti con i libri dell'Antico Testamento [30], come anche dal Λόγος σπερματικός, cioè dalla ragione naturale simile a Dio in quanto partecipe del Logos, anzi opera ed emanazione del Logos. Però la verità cristiana è posta ben al di sopra della verità naturale raggiunta mediante lo σπέρμα τοῦ Λόγου dai filosofi greci: « Tutti gli scrittori, in virtú del seme del Logos che abitava in loro, erano in grado solo di raggiungere una indistinta nozione della verità. Altro, infatti, è il seme fornito a seconda della capacità di ricezione e l'imitazione di qualcosa, altro la cosa stessa di cui si concedono partecipazione e imitazione » [31]. Da questi testi risulta sufficientemente chiaro che Giustino era ben lontano dall'idea di una trasformazione di contenuto del Cristianesimo per mezzo del Platonismo.

Ancor piú chiaramente ed esaurientemente si esprime Clemente di Alessandria sul rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca, nel senso di una utilizzazione della seconda senza trasformare i contenuti del primo. Innanzi tutto Clemente mette bene in chiaro la differenza radicale fra verità

[28] Ivi, c. 8.
[29] *Apol.* 2, c. 13.
[30] *Apol.* 1, c. 44.
[31] *Apol.* 2, c. 8.

greca e verità cristiana: « La verità greca si differenzia da quella a noi rivelata, anche se può partecipare del medesimo nome per quel che riguarda l'ambito della conoscenza, la forza della dimostrazione, la potenza divina e simili » [32]. Anche se la filosofia greca sta ben al di sotto della dottrina cristiana, essa ha tuttavia, per Clemente, una funzione propedeutica rispetto alla seconda: « Anche se la filosofia greca non racchiude in sé l'intero insieme della verità, e non possiede forze sufficienti a far sí che siano seguiti i comandamenti divini, tuttavia essa prepara la strada alla regale dottrina, offrendo una certa visione, preparando il costume, fortificando chi crede nella Provvidenza in vista dell'accoglimento della verità stessa » [33]. « La filosofia ha educato (ἐπαιδαγώγει) il popolo greco per Cristo, come ha fatto la Legge per gli Ebrei. Quindi la filosofia serve di preparazione, nel mentre apre la strada a chi viene illuminato da Cristo » [34]. « Come agli Ebrei fu data la Legge, cosí ai pagani fu data la filosofia, fino alla venuta del Signore » [35]. La filosofia greca, però, per Clemente non è solo παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ma, dopo la conquista della verità cristiana, può essere estremamente utile per la sua difesa. Nell'illustrare questa utilità il nostro Autore nota espressamente che la filosofia greca non determina affatto un perfezionamento di contenuto e tanto meno una trasformazione del Cristianesimo. « La dottrina del Salvatore è di per sé compiuta e non ha bisogno di aggiunte, perché essa è forza e saggezza di Dio. La filosofia greca, quindi, serve non a renderla piú forte, ma ad indebolire gli attacchi della Sofistica, e poiché essa vanifica le subdole arti dalle quali è minacciata la verità, viene chiamata recinto e baluardo della vigna » [36]. Clemente d'Alessandria è tanto

[32] *Strom.* 1, 20 (ed. Stählin II, Leipzig 1906, p. 20).
[33] Ivi, 1, 16 (ed. Stählin II, p. 52).
[34] Ivi, 1, 5 (ed. Stählin II, p. 18).
[35] Ivi, 6, 17 (ed. Stählin II, p. 514).
[36] Clem. Alex., *Strom.* 1, 20 (ed. Stählin II, pp. 63 e 64). Egli cosí si esprime sulla dialettica: Οἷον θριγὸς γάρ ἐστι διαλεκτικὴ ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν.

piú inclinato a impiegare la filosofia greca per l'esposizione e l'apologia della verità cristiana, quanto piú si sforza di far risalire il contenuto di verità della sapienza pagana ad un'utilizzazione delle Sacre Scritture. Con un riferimento alla leggenda di Prometeo, scrive a questo proposito: « La filosofia greca assomiglia ad una luce di lucignolo, che gli uomini abbiano, con un'artifizio, sottratto al sole ed acceso » [37]. In un altro luogo nota: « Tutte le dottrine sopra accennate sembra siano state trasmesse ai Greci dal grande Mosè » [38].

L'idea che Platone avrebbe attinto al Vecchio Testamento non è avanzata solo da Giustino e da Clemente: la possiamo ritrovare anche nella Patristica seguente, in Origene e in Tertulliano e, piú diffusamente, in Eusebio di Cesarea, Teodoreto di Ciro e anche in un luogo di S. Agostino [39]. Quest'idea è passata anche nella Scolastica ed è menzionata anche da Tommaso d'Aquino [40].

Da quanto Giustino Martire e Clemente d'Alessandria dicono sul rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca dovrebbe risultare ben chiaro che per l'epoca in cui già si iniziò ad utilizzare la filosofia greca a favore del Cristianesimo, non è il caso di parlare di un platonismo dei Padri, cioè di un'infiltrazione e di una trasformazione di contenuti in seno al Cristianesimo evangelico ad opera della filosofia platonica, né di un sincretismo tra Cristianesimo e filosofia greca. Questa concezione del « Platonismo dei Padri », sviluppata per la prima volta dal predicatore francese Jean

[37] Ivi, 5, 5 (ed. Stählin II, p. 345).

[38] Ivi, 2, 5 (ed. Stählin II, p. 123).

[39] *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 43. Agostino non sostiene piú tale tesi in *Civ. Dei*, lib. 8, c. 11.

[40] IV *Pot.*, a. 1, ad 2; *In I Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, ad 1.. Su questo pensiero dei Padri cfr. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, p. 2: Otten, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Paderborn 1905, p. 16 ss.; Anton Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts*, Würzburg 1894, p. 84 ss.; De la Barre, *Clément d'Alexandrie*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* III, pp. 151, 168.

Souverain nel suo libro *Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien* (pubblicato anonimo a Colonia nel 1700), incontrò agl'inizi una violenta ostilità [41], ma diventò ben presto patrimonio comune della teologia razionalistica protestante ed è oggi una concezione generalmente accettata nella storia dei dogmi di parte protestante [42]. Confrontandolo coi testi patristici, però, questo « platonismo dei Padri » si rivela una ipotesi infondata, una arbitraria costruzione storica. Molto significative sono, a questo proposito, le parole del dogmatico di Tubinga Johannes Kuhn, cui sono familiarissimi i testi della Patristica [43]: « Solo al razionalismo piú recente, per il quale le dottrine specificamente cristiane e trascendentistiche non valgono nulla o sono da valutarsi solo come forme contingenti e popolari delle cosiddette verità di ragione, è venuto in mente di parlare in modo del tutto generico di un platonismo dei Padri della Chiesa, favorendo cosí la propria intenzione, del

[41] Cfr. F. Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*, Paris 1716; Mosheim, *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, Jena 1725; Keil, *De causis alieni Platonicorum a religione christiana animi*, 1785; id., *De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Opuscula academica*, ed. Goldhorn, Lipsiae 1821.

[42] G. Krüger dà il seguente giudizio sul libro di Souverain (tradotto in tedesco da Josias Löffler nel 1782): « In quest'opera la critica storica viene applicata con assoluta sicurezza e grande perizia; l'influenza della filosofia greca sulla formazione del dogma viene esposta con tale chiarezza da meritare ancor oggi i piú ampi riconoscimenti. Le recenti ricerche, basate su un materiale piú vasto e avvantaggiate sul piano dell'espressione formale, hanno dimostrato che Souverain aveva in sostanza già colto la risposta esatta. A conclusione di un accuratissimo lavoro storico A. Harnack, nella sua *Dogmengeschichte* [Storia dei dogmi] riconosceva: " Il dogma, nella sua concezione e nella sua struttura, è opera dello spirito greco realizzatasi sul terreno dell'Evangelo ". Il " Platonismo dei Padri della Chiesa " si è manifestato tipicamente nel dogma. La concezione del mondo che sta alla base delle asserzioni dogmatiche è quella platonica, venuta ad assumere un rapporto di interazione con la fede cristiana ».

[43] *Katholische Dogmatik*, I: *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1846, p. 182 s. Cfr. anche Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II², p. 163. Sul « Platonismo dei Padri della Chiesa » si esprimono con lodevole obiettività Überweg-Heinze (*Grundr. der Gesch. der Philosophie* II⁹, p. 91 s.).

tutto estranea all'antichità cristiana, di ridurre il Cristianesimo a pura verità di ragione. Ma questo platonismo dei Padri è un'invenzione tanto astorica quanto afilosofica. Come si può credere, anche solo per ipotesi, che si siano reputati in grado di arricchire il Cristianesimo mediante la filosofia uomini i quali trovavano in ogni filosofia e nel meglio che ciascuna di esse offre, solo brani di verità, e che invece ritenevano la verità cristiana in sé compiuta e di null'altro bisognosa; uomini i quali erano educati e disposti a prestar fede non alle dottrine umane ma a quelle divine; uomini i quali, non soddisfatti dalla sapienza greca, trovarono soddisfazione solo nella fede cristiana? Ma allo scopo di chiarire, sostenere, diffondere il contenuto della rivelazione cristiana essi poterono e dovettero servirsi della filosofia (uso formale), soprattutto di quella platonica, perché questa offriva il maggior numero di spunti su un piano di contenuto (uso materiale) ».

La concezione che, per principio ebbero i Padri del rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca dovette condurre ad un'utilizzazione piú o meno eclettica di essa a pro del Cristianesimo. Con le seguenti parole Clemente d'Alessandria esprime questa base eclettica: [44] Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στοικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατονικὴν ἢ τὴν 'Επικούρειόν τε καὶ 'Αριστοτελικήν, ἀλλ'ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς... τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. È certo che, nel primo periodo in cui la Patristica greca si serví della filosofia greca, fu la filosofia platonica a venire in primo piano, senza tuttavia che venissero trascurati del tutto gli elementi utilizzabili di altri sistemi filosofici, in particolare di quello aristotelico. Piú tardi, quando si iniziò una trattazione piú scientifica, sistematica, scolastica della dottrina religiosa, fu la filosofia aristotelica ad acquistare importanza presso i Padri, anche se non vi fu rottura alcuna con i ricordi platonici.

[44] *Strom.* 1,7 (ed. Stählin II, p. 24).

È interessante notare come gli Scolastici abbiano riconosciuto e valutato il carattere eclettico ed autonomo dell'utilizzazione della filosofia greca da parte dei Padri. In Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, ecc. troviamo un'osservazione molto pertinente: che i Padri si erano serviti ora di Platone ora di Aristotele per l'esposizione e l'apologia della dottrina cristiana, che avevano ricavato dalla filosofia greca solo gli elementi utilizzabili e che si conciliavano col Cristianesimo, e che perciò erano stati ben lontani dal turbare o modificare il contenuto del Cristianesimo evangelico mediante il platonismo o l'aristotelismo [45].

Queste nostre considerazioni generali sul rapporto tra Patristica e filosofia greca hanno mostrato che l'utilizzazione della speculazione ellenica allo scopo di esporre, formulare, sistematizzare e difendere la dottrina religiosa né implica né significa, in linea di massima, una modificazione di contenuto del Cristianesimo né ha causato, sul piano pratico e storico, una tale modificazione e trasformazione. Queste considerazioni sono importanti anche per una valutazione della Scolastica, perché i pensatori medievali hanno continuato e stabilito in forme ben precise l'opera di appropriazione della filosofia greca a fini cristiani iniziata già nell'epoca degli Apologeti e della scuola alessandrina. Lo Scolasticismo non significa né modificazione né alterazione di contenuti del Cristianesimo originario.

[45] Cosí S. Tommaso sull'eclettismo dei Padri: « Expositores Sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis... Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotilem, ut patet diligenter inspicienti libros eius » (*In II Sent.* d. 14, q. 1, a. 2). In particolare sulla posizione di Agostino nei confronti del platonismo l'Aquinate nota: « Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si quae invenit fidei accommodata in eorum dictis assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit » (*S. th.* 1, q. 84, a. 5). Quasi con le stesse parole si esprime Enrico di Gand: « Philosophia Platonis imbutus (sc. Augustinus), si quae invenit fidei accommodata in scriptis suis assumpsit; quae vero invenit fidei adversa, quantum potuit, in melius interpretata est » (*S. th.* [ed. Ferrarae 1646] a. 1, q. 1, n. 26).

Sullo sfondo di queste considerazioni generali risalteranno con chiarezza gli inizi e gli accenni del metodo scolastico già presenti nella Patristica. In seguito si esamineranno innanzi tutto la Patristica greca e la letteratura patristica latina, in funzione della ricerca di tracce e germi del metodo scolastico. Senza voler né dover fare alcuna violenza ai testi dei Padri, si dimostrerà che quanto costituisce la vera essenza della Scolastica è rintracciabile, in tratti piú o meno spiccati, nella letteratura paleocristiana, analogamente alla mistica del Medio Evo, che è già avviata e fondata nella Patristica [46].

[46] Cfr., sugli inizi della mistica nella Patristica. J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christichler Mystik*, Bonn 1908. Un'ottima documentazione sui primi accenni della mistica nella Patristica si trova in J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn 1908.

II

ACCENNI DEL METODO SCOLASTICO NELLA LETTERATURA PATRISTICA GRECA

1. GLI INIZI DI UNO STUDIO SPECULATIVO E DI UNA SISTEMATIZZAZIONE DEL CONTENUTO DELLA RIVELAZIONE OTTENUTI CON L'AUSILIO DELLA FILOSOFIA GRECA, IN PARTICOLAR MODO DI QUELLA PLATONICA

I primi monumenti della Patristica greca, la Διδαχὴ τῶν δώδεκα ᾿Αποστόλων e gli scritti dei Padri apostolici non offrono alcun materiale di rilievo allo storico del metodo scolastico. Questi piú antichi prodotti della Patristica hanno per lo piú un carattere parenetico e popolare. Non si può parlare, per essi, di una vera e propria utilizzazione della filosofia greca; essi difettano piuttosto anche di tendenze alla sistematizzazione. Però a questi monumenti della letteratura paleocristiana non manca del tutto l'intellettualismo, inteso nel senso di uno sforzo di penetrare piú profondamente nel contenuto della Rivelazione, del Cristianesimo evangelico e di avvicinare questo contenuto allo spirito pensante.

La forma piú antica [1] di un sistema della verità di fede cristiana ci è presentata dalla professione di fede apostolica, il *Symbolum Apostolorum*. Dello stesso tipo sono anche le diverse forme di una « regula fidei » pervenuteci at-

[1] Alfred Seeberg (*Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, p. 45 ss.) cerca di dimostrare che *1 Cor.* 15,3-5 sarebbe il piú antico frammento del Simbolo.

traverso Giustino, Ireneo, Origene, Tertulliano ecc. [2]. Specialmente il Simbolo apostolico era considerato, anche dai teologi medievali, come il primo sistema della dottrina cristiana; gli articoli di questo Simbolo erano, per gli Scolastici, i principi superiori della scienza teologica. S. Tommaso, in particolare, definisce il Simbolo « sententiarum fidei collectio » [3] e ne fa notare la sistematica [4]. Scolastici di grande rilievo hanno commentato il Simbolo apostolico secondo eminenti modelli patristici, sottolineando la struttura organica degli articoli [5].

Negli Apologeti del II secolo, in particolare in Giustino martire, troviamo un'utilizzazione della filosofia greca al servizio della verità cristiana e un ricorso a spunti filosofico-razionali nell'apologia del Cristianesimo. Ci è già nota la concezione di Giustino circa il rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca. « I suoi scritti rimastici — nota Feder a proposito dell'importanza teologica di Giustino [6] — ci offrono non solo la prima apologia filosofico-razionale del Cristianesimo, ma anche una quantità di argomentazioni squisitamente teologiche, che hanno giustamente meritato al loro autore il titolo di primo vero teologo nella letteratura religiosa del periodo piú antico ».

Nell'opera con la quale Ireneo liquida lo gnosticismo, comunemente intitolata *Libri quinque adversus haereses* (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), alla dottrina ampiamente sviluppata dei Valentiniani viene opposta la fede della Chiesa, la *regula fidei*. Poi l'eresia gnostica di Valentino viene confutata ampiamente con argomenti filosofico-dialettici (II libro), con l'autorità della tradizione e della Scrittura (III e IV libro). Sostanzialmente si trovano qui le forme tipiche dell'argomentazione teologica:

[2] Cfr. Denzinger, *Enchiridion*[10] n. 1.
[3] *S. th.* 2, 2, q. 1, a. 9.
[4] In III *Sent.* d. 25, q. 1, a. 2. Degli articoli di fede come *principia sacrae doctrinae* tratta in *S. th.* 1, q. 1, a. 1.
[5] Sui commenti medievali al Simbolo v. Friedrich Wiegand, *Das apostolische Symbol im Mittelalter*, Gießen 1904.
[6] *Justin des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg 1906, p. 1.

l'elemento simbolico, cioè la fede della Chiesa, poi la tradizione, la Scrittura e la motivazione speculativa [7]. « I suoi scritti — nota Schwane a proposito di Ireneo [8] — costituiscono il primo felice tentativo, ben riuscito, di una trattazione speculativa profonda dei dogmi cristiani ». Anche se in quest'opera principale di Ireneo vengono trattati quasi tutti i misteri del Cristianesimo, tuttavia non vi si realizza una vera e propria sistematica, una struttura metodica del tutto. Maggiore unità e struttura sistematica mostra lo scritto di Ireneo, rinvenuto in lingua armena, Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος [9].

Dunque, anche presso gli apologeti del II secolo e in Ireneo ci è possibile trovare accenni e spunti di un tentativo di comprensione razionale dei misteri della fede sostenuto dal ricorso alla filosofia greca e tracce di una sistematizzazione del contenuto della Rivelazione; solo però nella scuola cristiana alessandrina, in Clemente d'Alessandria e ancor piú in Origene, possiamo trovare il vero inizio di una teologia scientifica sistematica e cogliere i primi piú chiari segni di quel che costituisce l'essenza del metodo scolastico. Alessandria fu « il naturale luogo di nascita della teologia » [10].

Clemente di Alessandria, nei suoi *Stromata*, ha chiarito a fondo il rapporto tra *pistis* e *gnosis*, affrontando cosí il problema fondamentale di Fede e scienza che si trascinerà per tutta la susseguente Patristica e specialmente attraverso la Scolastica. La Fede deve elevarsi a *gnosis* (cfr. *1 Cor.* 3,1 e 3), ad uno stadio superiore di conoscenza religiosa, alla visione della verità celeste: Πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι

[7] Cfr. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, I², p. 289 s.

[8] *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*², Freiburg 1892, p. 96.

[9] *Ausgabe ter Mekerttschian und ter Minassiantz*, Leipzig 1907.

[10] A. Ehrhard, *Die christliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900.* Erste Abteilung: *Die vornicänische Literatur*, Freiburg 1900, p. 614. Cfr. P. Koetschau, *Origenes' Werke* I (Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin 1899, p. XXIV; Tixeront, *Histoire des dogmes* I: *La théologie anténicéenne*, Paris 1906, p. 263; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église* I, Paris 1906, ch. 18: *L'école chrétienne d'Alexandria.*

τὸ γνῶναι [11]. La scienza è la prova e la sicura dimostrazione di quanto è stato accettato per fede: Ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος [12]. La *pistis* sta alla *gnosis* come la πρόληψις all'ἐπιστήμη. Nella *gnosis* non si tratta affatto di un annientamento razionalistico della materia di fede, bensí di una piú profonda e completa conoscenza della verità rivelata, conoscenza che procede in unione con il progredire etico del cristiano. Si è già detto quale fosse il pensiero di Clemente di Alessandria circa l'utilizzazione della filosofia ellenica al fine di raggiungere la *gnosis* [13]. La dottrina sull'elevazione e perfezionamento a *gnosis* della *pistis* non è, in sostanza, che il programma di attività scientifica espresso da S. Anselmo, il padre della vera Scolastica, con le parole « Fides quaerens intellectum ». La gnosi, come nota Petavius [14], è quella medesima disciplina che chiamiamo Teologia. Lo γνωστικός di Clemente Alessandrino è il nostro *theologus* [15]. Lo γνωστικός è anche il σοφός, la γνῶσις è la σοφία [16].

[11] *Strom.* 6, 14.
[12] Ivi, 7, 10. Migne, *P. Gr.* IX 481.
[13] Sul rapporto tra Clemente d'Alessandria e la filosofia greca v. Schürmann, *Hellenistische Bildung in ihrem Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Klemens von Alexandrien*, Münster 1859; C. Merk, *Klemens von Alexandrien in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Leipzig 1879; W. Wagner, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Klemens von Alexandrien*, Marburg 1902.
[14] *Dogmata theologica*, Prolegomena, c. 4, n. 2, ed. Vives I, Paris 1865, p. 20.
[15] Della teoria di Clemente d'Alessandria su *pistis* e *gnosis* trattano De la Barre, *Clément d'Alexandrie*, in « Dictionnaire de théologie catholique » III, pp. 188-191: « La gnose est une élaboration scientifique du contenu de la foi, fides quaerens intellectum »; Eugène de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906[12], pp. 201-216; J. Reinkens, *De fide et* γνώσει *Clem. Alex.*, Breslau 1850; H. Preische, *De* γνώσει *Clem. Alex.*, Jena 1871; Knittel, *Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien*, in « Tübinger Theol. Quartalschrift » LV (1873), pp. 71-219, 363-417; Pascal, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie*, Montdidier 1901; Capitaine, *Die Moral des Klemens von Alexandrien*, Paderborn 1902, p. 273 ss. I piú importanti passi di Clemente sul rapporto tra *pistis* e *gnosis* sono in *Strom.* 2, 2-6, 9-12; 5, 1-3.
[16] Ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις (σοφίας), ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων (*Strom.* 1, 5 [ed. Stählin II, p. 19]).

La definizione della scienza religiosa come sapienza è comune anche alla Scolastica, in particolare a S. Tommaso d'Aquino. Lo γνωστικός — sostiene il nostro scrittore — deve occuparsi in primo luogo delle cose divine e in secondo luogo della scienza profana, e solo in quanto essa possa servire a raggiungere la *gnosis*. Clemente tratta anche dell'ordine gerarchico dei diversi rami del sapere. Le arti libere vedono la filosofia come loro signora, e nel medesimo rapporto sta la filosofia rispetto alla gnosi [17]. Questo è un concetto che ritroveremo, in forma piú chiara e piú accuratamente precisata, in Giovanni Damasceno; ed è un concetto divenuto anch'esso patrimonio comune della Scolastica. Le prime radici di esso si trovano in Filone, il quale ha influito su Clemente non solo nel campo dell'esegesi.

Ma negli scritti di Clemente che possediamo sono rintracciabili anche accenni alla sistematica. Nella sua trilogia ha cercato di dare un quadro, in certo qual modo sistematico, della dottrina religiosa: si è preoccupato, infatti, nel *Protrepticus* di sottrarre il lettore al paganesimo, nel *Paedagogus* di ammaestrarlo secondo i principi cristiani, e negli *Stromata* di avviarlo e di iniziarlo alla vera *gnosis* [18].

Il primo vero sistematico della verità cristiana è stato Origene, « il maggiore fra i teologi greci e forse il maggiore di tutti i tempi per la forza dell'ingegno dimostrata dai suoi innumerevoli scritti » [19]. « Origene — nota R. See-

[17] 'Αλλ' ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν· οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ (*Strom.* 1, 5 [ed. Stählin II, p. 19]).

[18] Cfr. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*², p. 16 ss.; De la Barre, *Clém. d'Alex.*, in « Dictionnaire de théol. cath. » III, p. 146 ss.; O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh 1907, p. 91 ss.

[19] A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*, Freiburg 1894, p. 103; F. Prat si esprime in maniera analoga nell'opera: *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris 1907, p. 165: « Origène est peut-être avec le grand Augustin le génie le plus vaste, le plus fécond et le plus personnel qui ait illustré l'Église des premiers siècles ». Cfr. anche E. Preuschen, voce *Origenes* in RE III³, p. 488.

berg [20] — era uno studioso metodico e ricercatore. La sua opera Περὶ ἀρχῶν è, per piú riguardi, il primo grande modello di quel metodo di lavoro scientifico che, nel costruire i loro edifici dottrinari teologici, useranno i grandi pensatori medievali, in particolare Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino ».

Anzitutto, i principi metodologici che Origene sviluppa nell'introduzione al Περὶ ἀρχῶν, per molti aspetti, non sono altro che i concetti fondamentali del metodo scolastico [21]. Origene vi sottolinea soprattutto il suo punto di vista religioso, secondo cui bisogna credere solo quella verità che non si discosti in nulla dalla tradizione ecclesiastica ed apostolica. Egli rimanda, quindi, al contenuto della predicazione apostolica. Gli Apostoli — cosí prosegue Origene — hanno insegnato e stabilito nel modo piú chiaro la realtà, il *che cosa* (« quia sunt ») del contenuto della Rivelazione. La ricerca del *come* e *donde* (« quomodo aut un-

[20] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I², p. 466.

[21] I passi in questione dell'introduzione al Περὶ ἀρχῶν sono i seguenti: « Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione... Illud autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecumque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendum, qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia sint; quomodo autem aut unde sint, siluerunt profecto, ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent... ». Origene riporta poi il contenuto (*species*) della predicazione apostolica (*praedicatio apostolica*), la *regula fidei*. Quindi prosegue: « Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secundum mandatum quod dicit: " Illuminate vobis lumen scientiae " (*Os*. 10, 12) omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis Scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit » (Migne, *P. Gr.* XI 116, 117, 121). Su questa introduzione cfr. anche F. Prat, op. cit., p. 7 ss.; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* I, p. 356; G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, p. 168 ss.

de ») di esso, dell'utilità e del significato della verità di fede, l'acquisizione di una visione razionale della medesima verità, in una parola la giustificazione razionale, la « ratio assertionis » è stata lasciata dagli Apostoli ai posteri. Qui Origene distingue nettamente l'oggetto, il campo di pertinenza della fede e quello della speculazione teologica, quello della *pistis* e quello della *gnosis* ed enuncia al tempo stesso il programma del « credo ut intelligam » e del « fides quaerens intellectum ». F. Prat [22] vede in questo tener distinti l'oggetto della fede (« quia sunt ») e l'oggetto della teologia (« quomodo aut unde sint ») un tratto tipicamente scolastico. Ora, la speculazione teologica, come nota ancora Origene, presuppone soprannaturali predisposizioni etiche ed intellettuali. E cioè, a consentire e disporre a questa piú intima penetrazione entro le verità rivelate sono i doni dello Spirito Santo. È questo un concetto che ritroveremo in Agostino e in tutta la prima e seconda Scolastica. Poi, il nostro autore sviluppa i singoli punti della predicazione apostolica e precisa con chiarezza e brevità il contenuto della fede cristiana. Gli articoli di fede costituiscono i principi, gli elementi base di un sistema teologico-scientifico. Incontriamo qui, in forma abbastanza chiara, il concetto, comune negli Scolastici, che gli articoli di fede siano i principi della teologia. Dallo sviluppo delle *rationes*, della motivazione filosofica dei singoli articoli di fede, scaturisce un'esposizione unitaria ed organica, un sistema concluso (« series et corpus ») della verità cristiana. Gli ausilii per la costruzione di questo sistema (*exempla*, *affirmationes*) vengono offerti in parte dalla lettura diretta delle Sacre Scritture, in parte, attraverso la speculazione, dalle conseguenze tratte dai testi sacri. Se, nell'utilizzare la filosofia greca, in particolare platonica, per costituire un concluso sistema teologico speculativo si è ricorsi anche a concezioni false ed erronee, tali particolari isolati, tali errori nel

[22] Op. cit., p. 17: « Cette déclaration préliminaire, qu'on pourrait appeler le *Credo* d'Origène, distingue fort nettement l'objet de la foi et celui de la théologie, en prenant celle-ci au sens scolastique ».

grandioso quadro d'insieme sono spiegabili con la difficoltà di una simile impresa, la prima del genere; sono inoltre errori indipendenti dalla volontà del geniale autore. Piú volte si è esagerata l'influenza della filosofia sulle dottrine teologiche di Origene. Certo, egli dovette conoscere perfettamente gli scrittori greci e in particolare i filosofi. Infatti nel suo scritto κατὰ Κέλσου cita una ricca letteratura filosofica. La sua simpatia va soprattutto alla scuola platonica ed egli loda i platonici per essersi occupati dei νοητά, ἀόρατα, αἰώνια. Però in Origene si trovano anche espressioni critiche non solo nei confronti degli Epicurei, dei Peripatetici e degli Stoici, ma anche dei Platonici. Del resto, il suo atteggiamento nei confronti della filosofia va definito come prevalentemente eclettico, in quanto egli non appartiene propriamente ad alcuna scuola filosofica ben determinata [23]. Il suo intento era quello di accogliere le dottrine dei filosofi greci purché si accordassero col Cristianesimo e di respingere tutte quelle dottrine, anche platoniche, che fossero in contrasto con la fede cristiana. In ogni caso Origene, a parte gli errori che gli vengono rimproverati con maggiore o minore ragione, ha fatto il primo grande tentativo di erigere un organico sistema della dottrina cristiana con il sussidio della speculazione greca. Anche se il suo scritto περὶ ἀρχῶν non ha potuto esercitare alcun diretto influsso normativo sui grandi pensatori medievali, tuttavia l'idea da lui concepita e realizzata di un sistema speculativo della dottrina rivelata ha influito indirettamente su tutta la Patristica e quindi, sempre indirettamente, ha

[23] Sulla posizione di Origene nei confronti della filosofia greca e sul suo eclettismo in questo campo cfr. anche F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, p. VIII: « On a beaucoup exagéré, sans nul doute, l'influence de la philosophie sur ses doctrines théologiques »; A. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris 1884, pp. 59 e 60: « Je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucun de ses principes essentiels:... Il s'est donc incontestablement servi de la philosophie grecque pour l'expression de ses idées... Mais, quant aux idées elles-mêmes, je crois que c'est ailleurs qu'il en faut chercher l'origine »; Koetschau, *Origenes*[1], Leipzig 1899, pp. XXXVI-XLII: « Origenes und die griechische Philosophie ».

esercitato un influsso anche sull'attività sistematizzante del Medio Evo in quanto prototipo delle *Summae* teologiche della seconda Scolastica, costruite con l'ausilio della filosofia greca.

Particolarmente in Anselmo d'Aosta incontreremo concetti ed argomentazioni metodologiche che ricordano vivamente l'introduzione al περὶ ἀρχῶν. Dato che Anselmo non si serví di quest'opera di Origene, tale somiglianza potrebbe essere un segno e una prova del fatto che un pensatore illuminato dalla fede, nell'avvicinarsi al contenuto della Rivelazione, doveva prender coscienza, in maniera piú o meno chiara, di quelle concezioni e di quei fondamenti metodologici che costituiscono la vera essenza del metodo scolastico.

Dal punto di vista del metodo, il capolavoro dogmatico di Origene è molto importante per la Patristica e per la Scolastica, anche perché, per forma e contenuto, costituisce la prima esposizione sistematica della teologia, in particolare il primo sistema della dogmatica. L'idea di una sintesi teologica, esposta nell'introduzione, è realizzata in grande stile nel corso dell'opera stessa [24]. F. Prat non esita a definire l'opera περὶ ἀρχῶν una *Summa* teologica, anzi una *Summa* della teologia scolastica nel senso vero e proprio della parola [25]. Il concetto di Dio, la dottrina di Dio, sta al culmine di questo geniale sistema teologico che, in quattro libri, tratta di Dio, della Trinità, del regno degli spiriti, del mondo, delle sue creature e dell'opera di Dio per la salvezza del mondo, dell'uomo come essere libero, del

[24] « C'est Origène, qui, le premier parmi les penseurs chrétiens, eut l'idée d'une synthèse théologique et la réalisa » (Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, p. 352). « Egli (Origene) è stato il primo che abbia costruito un vasto sistema filosofico-teologico sulla base della tradizione ecclesiastica e della Scrittura » (Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 191).

[25] « Il nous présente donc non pas une philosophie de la nature, mais la science des conclusions rationnelles fondées sur la révélation. C'est dans toute la force du terme, une somme de théologie, et même, à proprement parler, de théologie scolastique » (F. Prat, *Origène, le héologien et l'exégète*, p. 1).

peccato e della Salvazione e infine delle Scritture e dell'ispirazione e della spiegazione di queste [26]. Per costruire questo sistema dottrinario speculativo, che Origene voleva contrapporre come un baluardo alla gnosi pagano-filosofica, egli fece un vasto uso anche della filosofia greca, in particolare di quella platonica. Nota Schwane [27]: « Egli fece per primo un tentativo, completo sotto ogni riguardo, di ridurre ad un tutto unico i filosofemi del platonismo e neoplatonismo e le dottrine cristiane ».

Infine, dal punto di vista del metodo, è degna di nota anche una ripartizione delle scienze che si trova in Origene. Dice il passo in questione: « Moralis autem disciplina dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Naturalis est ea, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita... Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et coelestibus contemplamur, eaque sola mente intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur aspectum » [28]. In questa ripartizione appare un metodo ascendente, che va dal visibile all'invisibile, all'increato e divino, metodo che riscontriamo anche nei grandi pensatori del Medio Evo, in Alberto Magno, in Bonaventura e in Tommaso d'Aquino, nella loro ripartizione e valutazione delle scienze [29].

In Origene si trova anche, per la prima volta, la famosa interpretazione allegorica, in seguito spesso replicata, di *Ex.* 11,2, secondo la quale i vasi e gli abiti d'oro e d'argento che gli Israeliti avevano sottratto agli Egiziani per adoperarli come ornamento per la Divinità stanno a significare i tesori della scienza [30].

[26] Sull'idea e sul piano del περὶ ἀρχῶν v. Prat, op. cit., pp. 1-6; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, pp. 353-356; Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 131 s.

[27] *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*², p. 130.

[28] *Prolog. in Cant. Cant.* (Migne, *P. Gr.* XIII 73). Cfr. Capitaine, *De Origenis ethica*, Münster 1898, p. 12 s.

[29] Cfr. A. de la Barre, *École chrétienne d'Alexandrie*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 820.

[30] Vedi Norden, *Die antike Kunstprosa* II, Leipzig 1898, p. 676.

Molto vicino ad Origene fu Teognosto, capo della scuola alessandrina ai tempi di Diocleziano; secondo la testimonianza di Fozio le sue *Ipotiposi*, andate perdute, costituivano una dogmatica ordinata sistematicamente e fortemente influenzata da Origene [31]. Come riferisce Fozio, Teognosto trattava nel primo libro del Padre e, in contrasto con quanti affermavano l'eternità della materia, dimostrava che Egli è creatore; il secondo libro conteneva i principi fondamentali dell'esistenza del Figlio, il terzo dell'esistenza dello Spirito Santo. Il quarto libro trattava degli angeli e dei demoni, il quinto e il sesto affrontavano l'incarnazione del Figlio di Dio, la cui possibilità Teognosto cercava di dimostrare. Il settimo libro trattava di diverse altre cose.

Fra i Padri greci del IV secolo S. Atanasio non solo è di straordinaria importanza per la storia dei dogmi, ma riveste interesse anche per la storia dell'evoluzione del metodo teologico. Questo grande difensore dell'ortodossia contro l'arianesimo ha soprattutto indicato la via alla teologia positiva con la sua esposizione chiara ed acuta della dottrina religiosa e con la sua accurata motivazione, basata sulla Scrittura, degli articoli di fede della dottrina trinitaria e della Cristologia. Benché egli abbia chiarito gli articoli di fede da lui difesi nel contesto dell'intera dottrina cristiana e nel confutare gli avversari abbia dimostrato grande abilità dialettica, tuttavia coltivò poco la teologia dal lato speculativo utilizzando la filosofia per la giustificazione e la sistematica del dogma. La sua opera scientifica fu piú che altro monografica e polemica: consisteva nell'esposizione, nella motivazione e nella difesa, di esemplari profondità e solidità, di singoli dogmi. Invece, l'elemento speculativo e costruttivo rimaneva in secondo piano nella sua opera teologica. All'infaticabile avversario dell'eresia non fu concesso di sprofondarsi, in ininterrotta calma, nei

[31] Cfr. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost*, in « Texte und Untersuchungen » N. F. IX 3, Leipzig 1903, pp. 78-92; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, Freiburg 1903, p. 195 ss.

grandi nessi, nell'organismo e nel sistema pratico-morale delle verità e delle realtà di fede e di creare cosí un sistema teologico di vasto orizzonte [32].

S. Cirillo di Gerusalemme, nelle sue *Catecheses ad illuminandos* 18 e 19, che vogliono essere una spiegazione del simbolo battesimale della Chiesa gerosolimitana e nelle cinque catechesi mistagogiche che ammaestrano su Battesimo, Cresima ed Eucarestia, ci ha lasciato « una dogmatica quasi perfetta » [33], un sistema della verità cristiana al tempo stesso popolare e profondo nei contenuti.

Per la storia della trattazione scientifica dei dogmi e per la rappresentazione dei germi e degli accenni del metodo scolastico presenti nella Patristica, vanno considerati anche i tre grandi Cappadoci.

Gregorio Nazianzeno, il teologo, in cinque (27-31) delle sue Orazioni, da lui chiamate οἱ τῆς θεολογίας λόγοι, ha esposto, motivato e difeso contro gli Eunomiani e i Macedoniani la dottrina ecclesiastica della Trinità [34]. Egli trae il contenuto della sua profonda speculazione trinitaria dall'insegnamento della Chiesa; i suoi studi classici, la conoscenza della filosofia platonica ed aristotelica gli sono utilissimi per dar forma ai suoi concetti teologici. Però egli prende fermamente posizione contro ogni influenza sul piano dei contenuti che i teologi potrebbero subire da parte della filosofia greca e del platonismo e con chiarezza richiama l'attenzione sulla connessione esistente tra tali influssi della filosofia greca e le eresie trinitarie. Nella teologia di Gregorio i vari elementi, polemico, speculativo e mistico sono armoniosamente collegati fra di loro. La sua speculazione diventa contemplazione, preghiera. Perciò egli

[32] Per una caratterizzazione del metodo teologico di S. Atanasio v. Ferdinand Cavallera, *Saint Athanase*, Paris 1908, p. 33 ss.; Seider, alla voce *Athanasius* in Buchberger, « Kirchl. Handlexikon » I, p. 386.

[33] Scheeben, *Dogmatik* I, p. 423.

[34] Cfr. J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem Hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen*, Regensburg 1850, pp. 9-16; vi si trova anche una descrizione del metodo di lavoro di S. Gregorio.

sottolinea anche, nel teologo, l'aspetto etico-ascetico. Solo un puro può concepire l'infinitamente puro, Dio [35]. E cosí, nel lavoro teologico di S. Gregorio Nazianzeno troviamo riunite tutte quelle affascinanti caratteristiche che saranno proprie anche delle opere della seconda Scolastica, in particolare di quelle di Anselmo, Ugo di S. Vittore, Bonaventura e S. Tommaso. La Scolastica occidentale venne in contatto con le correnti di pensiero della Cappadocia tramite Giovanni Damasceno, il quale aveva abbondantemente attinto a Gregorio Nazianzeno. Nel suo apprezzamento per la scienza profana, particolarmente per il suo valore propedeutico alla teologia, Gregorio si trova d'accordo con Basilio il Grande, del quale esiste un'orazione « ai giovanetti, su come possano trarre giovamento dagli scritti pagani » [36]. Nelle opere di Basilio si trovano pure chiari accenni di quel che costituirà l'essenza del metodo di lavoro scolastico. La sua epistola XXXVIII (Γρηγορίῳ ἀδελφῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως = *De discrimine essentiae et hypostasis*) [37] è un'acuta disamina sulla terminologia teologica, che ricorda analoghe disamine della speculazione medievale. Però, in queste profonde trattazioni speculative, egli sottolinea decisamente la priorità e la superiorità della fede sulla speculazione e sulla scienza [38]. All'inizio della sua Omelia al Salmo 115 esprime chiaramente il principio « Fides praecedit intellectum »; in essa si trovano stimolanti idee sul rapporto tra fede e scienza [39].

[35] Hergenröther, op. cit., p. 13, n. 5.

[36] Cfr. K. Weiss, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*, Freiburg 1903, p. 172; Jak. Hoffmann, *Die Beurteilung und Stellung der altklassischen Bildung in der Kirche*, in « Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten » II (1901), fasc. II-IV.

[37] Migne, *P. Gr.* XXXII 325-340.

[38] Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν τοῖς ὀφθαλμοῖς φαινομένων κρείττων ἐφάνη τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ἡ πεῖρα. οὕτω καὶ τῶν ὑπερβεβηκότων δογμάτων κρείττων ἐστὶ τῆς διὰ λογισμῶν καταλήψεως ἡ πίστις καὶ τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ διδάσκουσα (Migne, *P. Gr.* XXXII 336).

[39] Migne, *P. Gr.* XXX 104.

Il fratello minore di Basilio, Gregorio di Nissa, un teologo dotato di alte facoltà speculative e un profondo, originale pensatore è, per molti riguardi, un modello del metodo di lavoro scolastico teologico per il suo apprezzamento, contenuto nei giusti limiti, della scienza profana (ἡ ἔξω σοφία), per l'utilizzazione della dialettica al fine di costruire e difendere la scienza teologica, per la motivazione e giustificazione del contenuto della fede e per avere sottolineato come la speculazione sia subordinata alla dottrina rivelata [40]. Entusiasta di Platone e del Neoplatonismo, mostrò minore preferenza per Aristotele; e del resto, fino al v-vi secolo, fu Platone il filosofo che dettava norma per la Patristica greca [41]. Nel suo orientamento scientifico Gregorio era determinato da Origene, del quale però non condivise gli errori. Gregorio, nella sua « grande Catechesi » (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας), trattazione apologetica, destinata ai maestri cristiani, su base nettamente speculativa, delle principali dottrine del Cristianesimo (Trinità, Incarnazione, Sacramenti), si dimostra anche un sistematico di prim'ordine [42]. Nel secolo seguente, un rappresentante di primo piano del « metodo scolastico » nella Patristica greca è Cirillo di Alessandria (m. 444), colui che sconfisse il Nestorianesimo. Arnaud lo definisce « le plus dogmatique e le plus scolastique de tous les pères » [43]. Cirillo mostra grande familiarità con la speculazione filosofica, un senso assai

[40] Cfr. Diekamp, *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa* I, Münster 1896, pp. 18-26: « Die Ideen Gregors über die Glaubenswissenschaft ». A proposito dell'utilizzazione di autori pagani per fini didattici cristiani Gregorio fa riferimento alla *spoliatio Aegyptiorum* (*Ex.* 3, 22).

[41] Ivi, p. 33 ss.: rapporto con le scuole filosofiche.

[42] La grande Catechesi si trova in Migne, *P. Gr.* XLV 9-105: « La sua grande Catechesi è l'unica opera del IV secolo che possa venir affiancata al *De principiis* » (Harnack, *Dogmengeschichte* II³, p. 464). Un'esposizione del contenuto della grande Catechesi si ha in Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II⁹, p. 113 s. Cfr. anche Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1903.

[43] *La perpétuité de la foi sur l'eucharistie* II, Paris 1869, p. 493 (citato anche in E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mainz 1905, p. 1).

sviluppato per le strutture unitarie e sistematiche, nonché una chiara concezione del rapporto tra *Pistis* e *Gnosis.*

Per quest'ultimo problema egli si rifà, con molti altri Padri, a *Is.* 7,9 [44]. « Cirillo — scrive Scheeben [45] — contrariamente alla trattazione piú libera degli altri Padri, cerca di attenersi a un metodo piú rigorosamente scientifico per quel che riguarda ordinamento sistematico, forma dialettica e precisa, sobria connessione fra le idee, comportandosi cosí, nei confronti dei piú antichi Padri greci, come S. Tommaso nei confronti di quelli latini ». Fra gli Scolastici è stato Tommaso a farsi maggiormente influenzare da Cirillo, particolarmente nelle questioni di Cristologia e di dottrina eucaristica [46].

Contemporaneo di Cirillo e suo avversario nella disputa nestoriana, piú tardi riconciliatosi con la Chiesa, è il vescovo Teodoreto di Ciro (m. circa il 458), l'ultimo apologeta dell'antichità greca; nella sua opera dalla chiara e limpida costruzione *Cura delle malattie greche* (ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις = *Graecarum affectionum curatio seu evangelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio*) dimostra un talento sistematico, una vasta conoscenza della filosofia greca, una forma scientifica di esposizione e una profonda concezione, ispirata a Clemente d'Alessandria, del rapporto tra *Pistis* e *Gnosis.* Cosí egli esprime il rapporto tra fede e scienza: « La fede precede la scienza, dopo la fede viene il sapere, al sapere si aggiunge

[44] Μετὰ γὰρ τὴν πίστιν ἡ γνῶσις καὶ οὐ πρὸ τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδ' οὐ μὴ συνῆτε (Cyrillus, *In Joann.* lib. 4, c. 4; Migne, *P. Gr.* LXXXIII 628).

[45] KL. III 1287. Scheeben (*Mysterien des Christentums,* Freiburg 1865, p. 511 ss.) mette anche in rilievo come S. Cirillo, l'uomo chiamato da Dio a combattere il razionalismo orientale, abbia chiaramente riconosciuto e sottolineato con forza il significato e la concatenazione dei misteri cardinali.

[46] Sull'influenza esercitata da Cirillo sulla cristologia di S. Tommaso, e specialmente sulla sua teoria dell'azione di Cristo nella Chiesa vedi Grabmann, *Die Lehre des Hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg 1903, p. 241 ss.

l'impulso ad agire e infine segue l'azione » [47]. Teodoreto di Ciro si rivela sistematico anche in un compendio delle dottrine ortodosse di fede e di morale (θείων δογμάτων ἐπιτομή) [48].

Intorno al '500 incontriamo anche la prima menzione e valutazione di quel complesso di scritti, da poco allora apparso, sotto il nome del discepolo degli Apostoli Dionigi l'Areopagita, che esercitò un notevole influsso sia sulla Scolastica medievale che, in particolare, sulla mistica. Gli scritti rimastici: περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, περὶ θείων ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας sono solo frammenti del sistema di teologia speculativa creato dallo sconosciuto autore. Il sistema dello Pseudo-Dionigi si propone di fondere idee neoplatoniche con la dottrina cristiana [49].

Questi scritti, tradotti in latino da Scoto Eriugena, sono stati commentati da Ugo di S. Vittore, Roberto Grossatesta, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino ecc. Anche se dobbiamo riconoscere, però, il notevole influsso dell'Areopagita sulla Scolastica, in particolare su S. Tommaso, tuttavia, dal punto di vista metodologico e nei riguardi di tutta l'attività scientifica, la sua influenza passa in secondo piano di fronte a quella di Agostino e dello Stagirita. Gli scritti dello Pseudo-Areopagita sono ritenuti troppo oscuri, perché se ne siano potute ricavare le norme di un metodo scientifico di ricerca. Certo, in seguito si vedrà che l'Areopagita ha avuto la sua importanza per lo sviluppo della terminologia teologica scolastica.

In epoche posteriori, quando Lorenzo Valla, Erasmo da Rotterdam e i loro seguaci contestarono l'autenticità di

[47] Migne, *P. Gr.* LXXXIII 816. Cfr. J. Schulte, *Theodoret von Cyrus*, Wien 1904, 112. I concetti della terapeutica di Teodoreto sono esposti in Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, p. 134 ss.

[48] Si trova nel quinto libro dell'opera di Teodoreto: αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή (Migne, *P. Gr.* LXXXIII 439 ss.). Cfr. Harnack, *Dogmengesch.*[4], p. 258.

[49] Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Mainz 1900; Überweg-Heinze, *Grundr. der Gesch. der Philosophie* II[9], p. 145 ss.; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[2], pp. 108-109.

questi scritti, il carmelitano Domenicus a SS. Trinitate, che rimase saldamente fermo all'autorità dell'Areopagita, espose il metodo e la sistematica di questo « divinissimus plane vir », di questo « sapiens architectus », stabilí un confronto tra i suoi scritti e la *Summa theologica* dell'Aquinate, osservando infine: « sufficienti probatione demonstratum iri puto primam in Theologia etiam Scholastica laudem sibi vindicare S. Dionysii opera » [50]. Il gesuita Corderius, nelle sue *Observationes generales pro faciliori intelligentia S. Dionysii* ha notato che Dionigi per primo ha posto le fondamenta della teologia scolastica, sulle quali poterono poi costruire i teologi successivi [51]. Inoltre Corderius dà un esauriente elenco delle citazioni da Dionigi in Tommaso d'Aquino: il loro numero considerevole dimostrerebbe una grande familiarità dell'Aquinate con gli scritti dell'Areopagita [52]. L'affermazione che S. Tommaso avrebbe attinto dalle purissime fonti di Dionigi quasi tutta la sua dottrina teologica [53] è un'esagerazione; inoltre una gran parte delle citazioni da Dionigi potrebbe essere piú ornamento che parte integrante della struttura delle opere in questione. Molto piú in là di Corderius è andato, ai nostri tempi, J. Langen, secondo il quale Dionigi l'Areopagita ha avuto

[50] *Bibliotheca Theologica*, Romae 1666, lib. 5, sect. 1, c. 2, tom. 5, pp. 4-10. Il modo in cui questo teologo stabilisce una connessione fra le singole opere areopagitiche sulla base di una quadruplice conoscenza di Dio è alquanto artificioso. Del resto è lo stesso Areopagita che fa notare la connessione fra le sue opere. Cfr. Bonwetsch in *RE* IV 687-696.

[51] Le *Observationes* di Corderio sono stampate in Migne, *P. Gr.* III 77-107, Observatio 11: « Observatu quoque dignissimum, quomodo S. Dionysius primus scholastica theologiae iecerit fundamenta, quibus ceteri deinceps theologi, eam quae de Deo rebusque divinis in scholis traditur, doctrinam omnem inaedificaverunt » (Migne, loc. cit. 88).

[52] Observatio 12 (Migne, *P. Gr.* III 90-96).

[53] « Ex his aliisque locis quae me effugerunt, facile patet Angelicum Doctorem totam fere doctrinam theologicam ex purissimis Dionysii fontibus hausisse, cum vix ulla sit periodus e qua non ipse tamquam apis argumentosa theologicum succum extraxerit, et in Summam, veluti quoddam alveare, pluribus quaestionibus articulisque, ceu cellulis, theologico melle servando, distinctum redegerit » (Migne, *P. Gr.* III 96).

nella Scolastica una posizione eccezionale, un'importanza diversa da quella degli stessi Padri piú comunemente ricordati, avrebbe anzi rappresentato un organo supplementare, una nuova fonte della Rivelazione [54]. Questa concezione di Langen è priva di sufficiente sostegno nei testi scolastici. In Alberto Magno e negli Scolastici domenicani tedeschi piú aperti alle idee neoplatoniche (per esempio, Ulrico di Strasburgo), l'Areopagita ha un ruolo significativo; in Alberto è chiamato spesso « magnus Areopagita ».[55]. Se, però, il « Doctor universalis » sembra parlare di una ispirazione degli scritti areopagitici, con questa non vuol significare altro che quella illuminazione divina concessa anche ad altri Padri della Chiesa e ai grandi teologi [56].

Meno evidente si rivela l'influsso dello Pseudo-Areopagita in Bonaventura, nonostante il suo indirizzo mistico. Se si osservano le fonti rielaborate da Bonaventura, le citazioni da Dionigi stanno, numericamente, molto indietro rispetto a quelle da Ambrogio, Anselmo d'Aosta, Agostino, Aristotele, Beda, Bernardo di Chiaravalle, Crisostomo, il Damasceno, Gregorio Magno, Gerolamo, Ugo di S. Vittore.

Per quanto riguarda Tommaso d'Aquino, lo stesso Langen riconosce che spesso egli si allontana da Dionigi, anche dove non sarebbe espressamente necessario. Dionigi è fonte e autorità per l'Aquinate soprattutto per la dottrina angelica. Quando Tommaso vuole far rilevare la superiorità dell'autorità della Chiesa su quella dei maggiori Padri, tra questi non nomina mai l'Areopagita [57].

[54] *Dionys vom Areopag und die Scholastiker*, in « Revue internationale de théologie » VIII (1900), pp. 201-208, specialmente le pp. 202 e 207.

[55] Cfr. A. Schneider, *Psychologie Alberts d. Gr.* II, Münster 1906, pp. 312, 362.

[56] « Causa igitur principalis in hoc libro, *sicut in omnibus libris theologicis*, est Spiritus Sanctus, quo inspirante locuti sunt sancti Dei homines, ut dicitur 2 Petr. 1, 21... Instrumentalis tamen causa est beatus Dionysius » (Albertus Magnus, *Comment. in De coelesti hierarchia* 1)

[57] *Quodlib.* 2 7.

S. Massimo Confessore (morto nel 662) compilò degli scolii agli scritti dello Pseudo-Dionigi. Gli scritti dogmatico-polemici di questo difensore dell'ortodossia religiosa nella lotta contro il monotelismo rivelano una grande capacità speculativa e un'acuta dialettica. Anche se egli, soprattutto nei suoi scritti mistico-teologici, a causa della sua dipendenza dallo Pseudo-Dionigi è influenzato ancora da Platone e dal Neoplatonismo, tuttavia nei suoi lavori polemico-dogmatici si serve di preferenza, per la ricerca teologica, della filosofia aristotelica [58]. I suoi scritti ascetico-morali hanno per lo piú il carattere di compendi, di florilegi tratti dalla Sacra Scrittura, dai Padri e da scrittori profani. Con la sua preferenza per la filosofia aristotelica e la riaffermazione dell'autorità dei Padri, Massimo il Confessore appartiene ad un indirizzo della Patristica greca, che già all'inizio del VI secolo era riuscita a prevalere vittoriosamente e che potremmo designare come Scolasticismo aristotelico della Patristica greca.

2. L'ARISTOTELISMO NELLA LETTERATURA CRISTIANA GRECA ED ORIENTALE. LO SCOLASTICISMO DELL'ULTIMA PATRISTICA GRECA

La Patristica greca, nei primi secoli, nell'usare la filosofia greca a favore del Cristianesimo, dette la preferenza a Platone, anche solo perché i Padri di quel tempo, nel valutare e giudicare, erano piú vicini a Platone che allo stesso Cristianesimo. Platone era ritenuto il principe dei filosofi. Si può, però, parlare solo di una preferenza particolare, non esclusiva, che i Padri, nei primi quattro o cinque secoli, riserbarono alla filosofia platonica; infatti, notiamo ben presto anche un contatto della Patristica con Aristotele. Ciò è dovuto all'atteggiamento eclettico tenuto già

[58] Straubinger, *Die Christologie des Hl. Maximus Confessor*, Bonn 1906, p. 13.

dagli Apologeti e, ancor piú, dagli Alessandrini, nei confronti della speculazione greca. Cosí già in Clemente d'Alessandria scorgiamo le tracce dello Stagirita [59]; nella scuola di Origene la logica aristotelica godeva di una certa considerazione [60]. Le omelie di S. Basilio mostrano una conoscenza abbastanza vasta e un'utilizzazione degli scritti aristotelici [61]. Nemesio di Emesa, nel suo περὶ φύσεως ἀνθρώπου, si ispira a concetti non solo platonici ma anche, in parte, aristotelici [62]. L'autorità di Aristotele venne ben presto chiamata in causa anche dagli eretici, quali teodoziani ed ariani [63]. Cirillo di Alessandria insorge contro quanti hanno sempre in bocca il nome di Aristotele e si vantano di conoscere gli scritti di lui piú che la Sacra Scrittura [64].

La filosofia aristotelica entrò al servizio della teologia cristiana in misura maggiore e piú sistematicamente attraverso la scuola di Antiochia. Nella formazione filosofica degli Antiochiesi Platone dovette cedere il passo ad Aristotele [65]. La scuola d'Antiochia, la cui fioritura fu promossa da Diodoro di Tarso (morto nel 394), il maestro di Teodoro di Mopsuestia e di Giovanni Crisostomo, compí nel-

[59] Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II[9], p. 87.

[60] A. de la Barre, *École chrétienne d'Alexandrie*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 806.

[61] Cfr. « Hermes » II (1867), p. 252 ss., dove K. Müllenhoff esamina le omilie di S. Basilio sulla base delle fonti, constatando come Aristotele sia stato largamente utilizzato.

[62] Cfr. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900.

[63] Sull'utilizzazione di Aristotele da parte degli eretici vedi Euseb. Caesar. *Hist. eccl.* 5, 28 (Migne, *P. Gr.* XX 515); Theodoret. *Graec. affect. curatio* (Migne, *P. Gr.* LXXXIII 939). Sui Teodoziani scrive Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* I, p. 312: « Un trait particulier de cette école, ce sont ses accointances avec la philosophie positive. Aristote y etait très honoré, Théophraste aussi, avec Euclide et Galien. On y cultivait le syllogisme, on en abusait même, en l'appliquant indûment à la Bible ».

[64] Cirillo di Alessandria, *Thesaur. assert.* 11 (Migne, *P. Gr.* LXXV 147).

[65] Cfr. H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Weissenburg 1865, p. 74 ss.; Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, p. 278; Ermoni, *École théologique d'Antioche*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1435 ss.

l'esegesi una sobria spiegazione della Bibbia su base storico-grammaticale, dimostrando un metodo di lavoro razionalizzante, fondato su un procedimento logico e tendente a sottolineare la ragione come punto di partenza, secondo la linea del filosofare aristotelico.

Sono usciti forse dalla scuola di Antiochia, sicuramente frutto di questo contatto della teologia greca con Aristotele, i quattro scritti che vanno sotto il nome di Giustino: *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, *Quaestiones Gentilium ad Christianos*, *Quaestiones Christianae ad Gentiles*, *Confutatio dogmatum Aristotelis*. Con acuta motivazione Harnack ha attribuito questi scritti a Diodoro di Tarso [66]. Diekamp [67] ritiene che la brillante argomentazione di Harnack sciolga tutti i dubbi circa questa attribuzione. Invece la respingono Jülicher [68] e anche F. X. Funk [69]. Il secondo sostiene con argomenti attendibili che queste opere non sarebbero state scritte prima della metà del v secolo, all'incirca. Comunque sia, il loro autore è in tutto e per tutto un aristotelico; nelle *Quaestiones Christianae ad Gentiles* e nelle *Quaestiones Gentilium ad Christianos* adopera la dialettica aristotelica con maestria e acume e dà alle sue esposizioni, anche dal lato formale, un carattere scolastico. Nota Harnack [70]: « Nelle repliche Diodoro dimostra un tale sorprendente virtuosismo dialettico, una tale ricchezza di punti di vista formalistici, che la sua piccola opera può rivaleggiare con le acute analisi di Scolastici medievali. In realtà, nel IV secolo, abbiamo ad Antiochia uno Scolastico cristiano di prim'ordine, che dai suoi futuri colleghi occidentali di novecento anni piú tardi si distingue, a suo vantaggio, per il fatto che nelle sue considerazioni essenzialmente razionali

[66] *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, in « Texte und Untersuchungen » N. F. VI 4, Leipzig 1901.

[67] « Theologische Revue » 1903, N. 2, col. 53.

[68] « Theologische Literaturzeitung » 1902, pp. 82-86.

[69] *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* III[3], Paderborn 1907, pp. 323-350: « Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus ».

[70] Loc cit., p. 239.

non mescola "Rivelazione" e "conoscenza sovrannaturale", bensí resta fermo su quel terreno sul quale si prefigge di convincere il suo avversario pagano». In questi scritti attribuiti a Giustino è anticipato — in forma piuttosto spiccata — il metodo scolastico dei secoli XII e XIII, anche se, naturalmente, rimane esclusa qualsiasi consapevole derivazione da queste opere dell'aristotelismo medievale. Ci sono, nella storia del pensiero, parallelismi che non sono minimamente dovuti ad una precisa dipendenza, bensí ad una somiglianza di problemi, influssi e ausilii intellettuali, oppure ad una simile disposizione speculativa dello spirito umano.

La corrente razionalizzante della scuola d'Antiochia, influenzata dallo spirito aristotelico, fece maturare, in Teodoro di Mopsuestia, discepolo di Diodoro di Tarso, concezioni cristologiche che portarono al Nestorianesimo, analogamente a quanto accadde nel XII secolo con la dialettica (Abelardo), che provocò erronee concezioni sulla natura del Cristo. Il condiscepolo di Teodoro, Giovanni Crisostomo, fece suoi solo i pregi esegetici della scuola di Antiochia, mentre si mantenne riservato nei confronti della filosofia greca [71].

Nel Nestorianesimo l'aristotelismo si alleò all'eresia e trovò con essa accoglienza in Siria [72]. Nella scuola nestoriana di Edessa, continuazione dell'antica scuola teologica di Antiochia, e dopo la chiusura della scuola di Nisibis, furono tradotti e commentati scritti aristotelici e anche l'*Isagoge* di Porfirio [73]. Nel catalogo di Aβd-Iso (*Ebedjesu*) si dice: «Hīβā, Kōmī e Prōβā tradussero dal greco

[71] Elser, *Der Hl. Chrysostomus und die Philosophie*, in «Tübinger Theologische Quartalschrift» 1894, p. 550 s.

[72] Vgl. E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852; R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, II²: *La littérature syriaque*, Paris 1900, pp. 253-263; A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern* I, Leipzig 1900; M. Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis*, Lipsiae 1873; A. Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen*.

[73] Baumstark, loc. cit., p. 135 s.; J. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, Paris 1896.

in siriaco i libri dell'ἐξηγητής e del σύγγραμμα di Aristotele»[74]. Furono ugualmente tradotti dal greco in siriaco gli scritti di Teodoro di Mopsuestia — a cui si allude con ἐξηγητής — e scritti aristotelici. Anche i monofisiti siriaci rivolsero il loro interesse ad Aristotele, riallacciandosi a Giovanni Filopono e all'aristotelismo neoplatonico di Alessandria. Il monofisita Sergio di Rīš'ain (morto nel 536) tradusse l'*Isagoge* di Porfirio, parecchi scritti aristotelici e pseudoaristotelici e compose trattati di Logica in appendice ad Aristotele. Soprattutto nel convento di Qēn-nešrē i monofisiti siriaci poterono coltivare i loro studi aristotelici [75].

I monofisiti, come pure i Nestoriani, hanno applicato la filosofia aristotelica alla dottrina cristiana, usandola a difesa dell'eresia. Un esempio particolarmente tipico è dato dall'aristotelico alessandrino Giovanni Filopono (intorno al 510) [76]; egli ha commentato un gran numero di scritti aristotelici e composto una serie di scritti filosofici e teologici [77]. I suoi scritti teologici e, fra quelli filosofici, sicuramente parecchi commenti ad Aristotele, furono tradotti in siriaco, dato che Filopono godeva di grande stima presso i monofisiti siriaci. Nella sua opera teologico-filosofica Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, che è stata conservata da Giovanni Damasceno in brani ed *excerpta*, e che incontriamo in manoscritti siriani, oggetto di rielaborazioni masoretiche [78], Giovanni Filopono ha applicato la dottrina aristotelica della natura e degli individui ai problemi teologici, in modo tale che, nella cristologia il monofisismo e nella

[74] Assemani, *Bibliotheca orientalis* III 1, p. 85. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern* I, Leipzig 1900, p. 140 s.

[75] Baumstark, loc. cit., p. 135. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes* II², p. 254 ss.

[76] Baumstark, loc. cit., p. 168 ss.

[77] I suoi commenti ad Aristotele sono stati pubblicati da Vitelli, Hayduck, Busse, Wallies nella ed. Berlinese dei commenti ad Aristotele, voll. XIII, XIV e XVI. Sulle edizioni delle sue monografie filosofiche v. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II⁹, p. 141.

[78] Cfr. Cod. Vatic. Syr. 144; Baumstark, loc. cit., p. 169.

questione trinitaria il triteismo, vi trovassero una difesa [79]. Un caso analogo è, nel Medio Evo, Roscellino. Trattando della posizione di S. Anselmo d'Aosta di fronte a Roscellino dovremo risalire a Filopono.

Dalla cerchia dei monofisiti siriaci sono usciti i *Tractatus de trinitate et incarnatione* [80] di Filosseno di Mabboug (morto nel 523), un'opera notevole dal punto di vista del metodo. Essi costituiscono un vero e proprio sistema di dogmatica speculativa. L'autore stesso esprime chiaramente, agli inizi del « tractatus secundus », *De inhumatione unigeniti*, la sua intenzione di procedere metodicamente e sistematicamente: « Absoluto sermone de natura essentiae, quo probatum est unum esse in tribus et tres in uno, quemadmodum haec natura divina nos docuit ut ipsam confiteamur, nunc aggrediemur *secundum ordinem* etiam quaestionem de dispensatione in carne, quae ab una ex personis naturae palam adimpleta est » [81]. Il primo trattato, *De trinitate*, è costruito con cura, sistematicamente: all'inizio c'è la dottrina della natura e delle qualità di Dio, e solo dopo questa dottrina generale di Dio è esposta la dottrina trinitaria. Nella dottrina dell'Incarnazione l'autore dà un giudizio delle diverse *sententiae*, *voces* e *locutiones* esibite dai rappresentanti di diverse correnti cristologiche, un giudizio che deve adeguarsi alle norme dei « patres et doctores » [82]. Anche su fede e scienza Filosseno parla esaurientemente: sottolinea che si tratta di due campi autonomi, ben distinti; la scienza deve studiare le cose naturali con la forza naturale del pensiero, la fede deve accettare il soprannaturale con rispetto e in silenzio. Cristo ha rivelato i suoi misteri non perché venissero capiti, ma perché venissero

[79] Cfr. J. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862, p. 286 ss.

[80] Traduzione di A. Vaschalde, Roma 1907, in « Corpus Scriptorum christianorum orientalium » curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Series secunda, tomus XXVII: *Scriptores Syri. Versio.*

[81] Ivi, 34.

[82] Ivi, 117.

creduti. La fede è utile alla scienza nel campo del naturale, la scienza, a sua volta, serve per la spiegazione e la distinzione dei vari contenuti della fede [83]. Benché la filosofia aristotelica sia cosí legata a concezioni eretiche, tuttavia essa ha radici tanto ferme e a tal punto si è immedesimata a poco a poco col pensiero scientifico, che anche la Patristica greca ortodossa non si è potuta alla fine sottrarre al suo influsso e alla sua attrattiva.

Diversi fattori hanno contribuito a far sí che i Padri greci, dagli inizi del VI secolo, abbiano preferito la filosofia aristotelica a quella platonica per l'esposizione e la difesa della dottrina cattolica, e che la forma di esposizione scientifica della dottrina religiosa abbia acquistato un carattere piú aristotelico.

Le diverse fasi della controversia su Origene avevano fatto apparire il Platonismo come connesso ai reali e supposti errori di Origene; gli origenisti furono designati come discepoli di Pitagora, Platone e Plotino [84]. Perciò è comprensibile che nei circoli ortodossi la simpatia per Platone sia andata affievolendosi a vista d'occhio e che abbia acquistato sempre maggior favore la filosofia aristotelica.

Inoltre, la teologia aveva assunto sempre piú il carattere di una scienza di scuola. L'originale concezione, il volo geniale ed ardito, il traboccante spiritualismo di un Origene o di un Gregorio di Nissa erano spariti dalla Pa-

[83] « Non ignorandum est quod doctrina ecclesiastica scientiam rerum mundanarum minime respuit, eam autem prohibet ne ad investiganda secreta et abscondita accedat. Patet enim ea quae sunt scientiae fide non indigere nec quae sunt fidei scientia comprehendi posse. Sed utraque debet sua cognoscere: scientia ratione naturalia inquirere debet, et fides ea quae sunt supra naturam in silentio tenere. Christus enim mysteria sua non dedit, ut comprehenderentur, sed tamen ut crederentur... Quod si in multis quae scientiae congruunt fides necessaria est, quanto magis in suis decet fidem obsecundare et accipere cum verecundia et timore mysteria incomprehensibilia sibi tradita, eaque tenere non per scientiam, sed in admiratione et stupore. Ea tamen quae sunt fidei debent per scientiam distingui et declarari » (loc. cit. 81 e 83).

[84] Cfr. Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster 1899, p. 83 s.

tristica greca. Il contrasto di opinioni spingeva in teologia a ricerche su concetti e parole, al lavoro minuto e scolastico. Per tramandare, attraverso l'insegnamento, il complesso delle verità cristiane, era molto piú adatta la filosofia aristotelica con i suoi concetti chiari e precisi che non il pensiero platonico, meno riducibile a forme scolastiche, sorretto com'è, piuttosto, dallo slancio della poesia. Tuttavia la forma del dialogo platonico rimase il mezzo preferito per uno scambio di pensieri chiaro e vivace, assicurò un tipo di esposizione scientifica particolarmente sperimentato nel campo dell'apologetica [85], anche in questo periodo della Patristica greca, nel quale la speculazione platonica esercitò una minore attrattiva.

D'altra parte, proprio il fatto che la filosofia aristotelica aveva trovato ampia valorizzazione e favorevole accoglienza presso gli eretici, nestoriani e monofisiti, spingeva quanti combattevano per l'ortodossia a servirsi, nella lotta contro l'eresia, della stessa arma dell'Aristotelismo e a dimostrare le contraddizioni degli eretici attraverso una critica dall'interno. E poi, proprio la filosofia aristotelica offriva ricchi spunti per la spiegazione speculativa dei concetti cristologici tanto discussi di οὐσία, φύσις, ὑπόστασις ecc.

Un fattore importante in questo rivolgersi della Patristica greca all'aristotelismo è, infine, da vedersi nello sviluppo della filosofia greca del v e vi secolo, verso la fine della scuola neoplatonica. Mentre nelle prime epoche del Neoplatonismo, in particolare da Giamblico in poi, lo studio delle opere aristoteliche era passato in secondo piano, tanto che, dopo Alessandro di Afrodisia (intorno al 200), se si eccettuano forse Porfirio — che nella logica fu aristotelico e compose la tanto spesso tradotta e commentata Εἰσαγωγὴ εἰς κατηγορίας — e Temistio, non comparve piú alcun significativo rappresentante delle dottrine peripatetiche, ed anzi, agli inizi del v secolo, la Scuola neopla-

[85] Cfr. Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh 1894.

tonica di Atene divenne il centro degli studi aristotelici. Come nota E. Zeller [86], il Neoplatonismo, attraverso la Scuola di Atene, « si trasformò, con l'aiuto della filosofia aristotelica, in una Scolastica formalistica e condotta con logica maestria ». Come Scolastico del Neoplatonismo viene designato Proclo (morto nel 485), che « rielaborò tutto il contenuto della tradizione filosofica in un sistema unitario organizzato sistematicamente, che è poi servito da modello alla Scolastica sia maomettana che cristiana » [87]. In realtà, le correnti neoplatoniche della Seconda Scolastica sono da ricondursi all'influsso degli scritti di Proclo. Indirettamente, queste opere hanno influenzato il Medio Evo occidentale attraverso gli scritti dello Pseudo-Areopagita, la cui dipendenza da Proclo è stata accertata dalle ricerche di H. Koch [88]. Direttamente, la Scolastica è venuta in contatto con la στοιχείωσις θεολογική (« Elementatio theologica ») di Proclo. Alberto Magno si è servito di questo libro in una rielaborazione latina condotta su un originale arabo [89]. Tradotta in latino da Guglielmo di Moerbeke, la στοιχείωσις θεολογική ha trasmesso a parecchi pensatori della seconda metà del XIII secolo concetti e termini neoplatonici. Ricordiamo qui il trattato di Witelo *De intelligentiis* [90] e gli scritti di Teodorico di Friburgo [91].

Ancora nella Scolastica piú tarda quest'opera di Proclo fu apprezzata e sfruttata. Cosí il Cod. Vatic. Lat. 2192 racchiude in tre grossi volumi una *Bartholomaei de Mosburch Ord. Praed. expositio in Elementationem theologicam*

[86] *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*[6], Leipzig 1901, p. 293.

[87] Ivi, p. 312. Cfr. M. Heinze, s. v. *Neuplatonismus*, in *RE* III[3] 782 ss.

[88] *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.

[89] E. Degen, *Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. « Liber de causis et processu universitatis » zur* στοιχείωσις θεολογική *des Neuplatonikers Proklus, und was lehren uns dieselben?*, München 1902.

[90] Klemens Bäumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, Münster 1908, p. 261 ss.

[91] E. Krebs, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906.

Procli. Secondo l'*explicit* del terzo volume, questo vasto commento fu completato e finito di scrivere il 2 luglio 1435 da Corrado di Rotovila Ord. Praed. Un *excerptum* della στοιχείωσις θεολογική e, al tempo stesso, una fonte importantissima di idee neoplatoniche per la Scolastica del XIII secolo è il *Liber de causis* [92], composto nel IX secolo da un maomettano credente e tradotto in latino da Gerardo di Cremona. Nell'esporre lo sviluppo del metodo scolastico nel XIII secolo, nella Seconda Scolastica vera e propria, ricercheremo se questi influssi neoplatonici provenienti da Proclo abbiano agito anche sul metodo scientifico degli Scolastici di questo periodo.

La scuola neoplatonica di Atene non ha avuto, dopo Proclo, alcun pensatore e sistematico altrettanto importante. In quest'epoca di graduale decadenza del Neoplatonismo pagano, il centro di gravità si trova nell'illustrazione della filosofia aristotelica. L'attività filosofica assume una forma scolastica, sorretta dalla logica aristotelica. Si segue rigorosamente il principio, sostenuto anche precedentemente dai neoplatonici, secondo cui Platone e Aristotele concorderebbero. Alla speculazione autonoma subentra sempre piú un'attività esegetica erudita. Cosí Ammonio, figlio di Ermias e scolaro di Proclo, è un commentatore di testi aristotelici. Discepoli di questo Ammonio sono a loro volta gli interpreti di Aristotele Asclepio, Olimpiodoro il giovane e Simplicio, « i cui commenti a parecchie opere aristoteliche sono per noi di incommensurabile valore e testimoniano non solo dell'erudizione, ma anche dell'autonomia e chiarezza di pensiero del loro autore » [93]. Anche pensatori cristiani furono invogliati ad affrontare Aristotele grazie a questo commentatore neoplatonico di Aristotele. A parte i nestoriani e i monofisiti siriani, possiamo ricordare qui il già citato Giovanni Filopono e David l'Ar-

[92] Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg 1882, p. 15 ss.
[93] E. Zeller, *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*[6], p. 316.

meno. Filopono, ma anche David l'Armeno, erano scolari di Ammonio figlio di Ermia; scrissero commenti ad Aristotele, applicarono la filosofia aristotelica alla dottrina religiosa (David entro l'ortodossia); « ambedue furono precoci ed incompresi annunziatori dell'importanza, divenuta poi cosí imponente, dell'aristotelismo per la trattazione formale della teologia cristiana e in parte anche per il contenuto della medesima » [94].

Da quanto abbiamo detto dovrebbe risultare chiaro che la filosofia greca del tempo, dall'inizio del VI secolo, si presentava alla Patristica greca con una fisionomia prevalentemente aristotelica, in quanto, sotto l'aspetto formale, aveva un'impronta aristotelica e, attraverso la febbrile attività di commento, richiamava l'attenzione dei contemporanei sul pensiero aristotelico.

Che la Patristica greca abbia tratto quest'impressione dagli ultimi germogli della pianta del Neoplatonismo è provato dal *Dialogus Ammonius*, ovvero *De mundi opificio contra philosophos disputatio* del vescovo Zaccaria di Mitilene (morto intorno al 540) [95]. In esso compare come rappresentante della filosofia uno scolaro di Ammonio, figlio di Ermia, che vuol passare dalla filosofia allo studio del diritto ed esprime quest'abbandono della filosofia con le seguenti parole molto significative: 'Αριστοτέλη τἀμὰ παιδικὰ καταλιπών (« Aristotele, meis profecto deliciis, posthabito ») [96]. Egli definisce il suo maestro Ammonio come ὁ τῶν Πλάτονος καὶ 'Αριστοτέλους δοξασμάτων ἐξηγητής [97]. Benché all'inizio del dialogo sia detto che la disposizione dell'opera, il modo di esprimersi e lo stile avrebbero dovuto essere platonici [98], tuttavia la dottrina aristotelica ha un posto di primo piano in questa disputa.

La tendenza peripatetica del Neoplatonismo poté acquistare importanza esemplare per la Patristica greca spe-

[94] Cfr. Himpel, *KL.* III[2] 1411.
[95] Migne, *P. Gr.* LXXXV 1011-1044.
[96] Migne, *P. Gr.* LXXXV 1018.
[97] Ivi, 1019.
[98] Ivi, 1015.

cialmente in relazione alla tecnica formale della ricerca e dell'esposizione scientifica. Ciò vale soprattutto per l'uso peripatetico di far procedere l'esposizione scientifica sotto forma di questioni e difficoltà reali o fittizie, che vengono poste e a cui si replica (ἐρωτήσεις, ἀπορίαι ἀποκρίσεις, λύσεις). È tipico della natura dello spirito umano che, limitato, ricerca la verità, aprirsi la via verso la verità attraverso la soluzione di obiezioni, problemi e difficoltà, lottare contro concezioni opposte per conquistare la palma della verità scientifica e attendere il verdetto dal criterio e dall'acume dell'intelletto indagatore.

Nelle ἀπορίαι di Aristotele questo sforzarsi, da parte dell'intelletto umano, di trovare la verità scientifica attraverso la soluzione di difficoltà, risulta ben evidente. Così si esprime lo Stagirita in un passo della sua *Metafisica*[99]: « Per la scienza che si cerca, dobbiamo scorrere prima i punti su cui si debbono avanzare dei dubbi: e sono tutti quelli su cui i filosofi hanno espresso opinioni diverse e le difficoltà che possono essere state finora trascurate. Chi vuole far progressi, è bene discuta esaurientemente ed adeguatamente i dubbi che si presentano, dato che la buona soluzione non è altro che lo scioglimento dei dubbi precedenti; e non è possibile che sciolga un nodo chi l'ignora. Questo, invece, si rivela solo quando il pensiero dubiti (ἀπορία). Il pensiero, in quanto è preso nei dubbi, è nella stessa condizione di chi è legato: né l'uno né l'altro può fare un passo in avanti. Perciò bisogna innanzi tutto ricercare tutte le difficoltà, sia per le ragioni dette, sia perché chi cerca senza aver prima discusso le difficoltà che si presentano assomiglia al viandante che non sa dove andare, e in definitiva non saprà nemmeno se ha trovato o meno quel che cercava. Perché il fine risulta chiaro solo a chi ha prima dubitato, non a chi non si è posto dei dubbi. A parte il fatto che può giudicare meglio chi, come in un processo, ha ascoltato le ragioni da una parte e dall'altra, tutte ».

[99] *Metaph.* III 1, 995 a 25. Cfr. *Phys.* I 2, 185 b 11; III 1, 208 a 33; III 2, 202 a 21; *De anima* I 1, 402 a 21.

Questo metodo aristotelico, di raggiungere un risultato scientificamente sicuro attraverso quesiti e difficoltà domina anche nella scuola neoplatonica e nei commenti greci ad Aristotele [100]. Plotino [101] presenta e risolve ἀπορίαι περὶ ψυχῆς. Di Alessandro di Afrodisia sono i φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλία. Anche nel commento di Porfirio [102] alle *Categorie* di Aristotele ritorna continuamente la λύσις τῆς ἀπορίας. Dessippo [103] è l'autore di ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὰς 'Αριστοτέλους κατηγορίας. Damascio scrive ἀπορίαι καὶ λύσεις τῶν πρώτων ἀρχῶν.

Questa tecnica formale di ricerca e di esposizione scientifica che i filosofi neoplatonici e gli interpreti di Aristotele avevano mutuato dallo stesso Stagirita fu imitata ed apprezzata anche dalla Patristica greca del VI e del VII secolo. Cosí, fra gli scritti di Anastasio Sinaita, si trovano quesiti e risposte su varie questioni teologiche (ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις) che rimandano ai *Quodlibeta* della Scolastica [104]. Migne [105] pubblica tra le opere di Esichio di Gerusalemme una raccolta di difficoltà (συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ λύσεων). La coloritura aristotelica della filosofia greca del tempo si riflette, dunque, anche nella forma esteriore degli scritti patristici dei secoli VI e VII.

Da tutti questi fattori e motivi su indicati, ma in particolare dallo sviluppo della filosofia greca dei secoli V e VI cui abbiamo accennato per ultimo, risulta evidente che la Patristica greca, dall'inizio del VI secolo, preferí, per l'esposizione e la difesa della dottrina cattolica, la filosofia aristotelica a quella platonica ed acquisí una forma di esposizione scientifica di colore decisamente aristotelico. « La

[100] Cfr. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, p. 13 ss.

[101] *Enn.* 4, 3-5.

[102] Ed. Busse, *Commentaria in Arist. Graeca* IV 1, Berolini 1887, pp. 85, 130, 149.

[103] Ivi, IV 2.

[104] Migne, *P. Gr.* LXXXIX 311-824.

[105] Ivi, XCIII 1391-1448.

filosofia aristotelica — osserva Rügamer[106] — cominciava ora a dominare sempre piú gli intelletti e a produrre nei teologi della Chiesa greca quella forma di pensiero che ebbe il suo ulteriore sviluppo nella Scolastica ».

Il principale rappresentante di questo aristotelismo e scolasticismo in Oriente è il monaco Leonzio di Bisanzio (morto intorno al 543). Leonzio è stato chiamato il primo teologo del suo tempo — il cardinale Angelo Mai lo definisce « in theologica scientia aevo suo facile princeps »[107] — e il primo aristotelico e scolastico della teologia greca. Per quanto le tesi sostenute da Junglas[108] nella sua monografia su Leonzio circa l'ampiezza dell'opera e l'indirizzo filosofico di questo teologo costituiscano risultati ormai indubitabili, tuttavia una valutazione cosí marcata dev'essere senz'altro modificata. Infatti le opinioni di Junglas in proposito mi sembra non abbiano il carattere di risultati rigorosamente provati. Per quanto riguarda l'insieme degli scritti di Leonzio, vorrei sostenere, assieme a J. Stiglmayr[109], l'autenticità del *De sectis* ovvero *Schola Leontii*, in quanto mi sembra che non vi sia alcuna prova convincente dell'attribuzione di quest'opera a Teodoro di Raithu e che anche le ragioni addotte da Loofs e da Junglas, per dimostrare che Leonzio non ne è l'autore, non abbiano affatto carattere stringente.

A proposito della posizione filosofica di Leonzio, Junglas osserva[110]: « Il nome di Leonzio non segna una svolta nella filosofia dei Padri, e neppure un passaggio dal Platonismo all'Aristotelismo. Leonzio è un neoplatonico con notevoli infiltrazioni di logica aristotelica, proprio come il filosofo Ammonio figlio di Ermia, un contemporaneo un

[106] Leontius von Byzanz, *Ein Polemiker aus der Zeit Justinians*, Würzburg 1894, p. 168.

[107] Feßler-Jungmann, *Institutiones Patrologiae* II 2, Oeniponte 1896, p. 506.

[108] Leontius von Byzanz, *Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn 1908.

[109] « Zeitschrift f. kath. Theol. » 1908, p. 567.

[110] Loc. cit., p. 68.

po' piú vecchio di Leonzio ». Con queste parole Junglas ha praticamente affermato quel che voleva negare. Se richiamiamo alla mente quanto è stato detto piú sopra sulle caratteristiche del Neoplatonismo all'epoca di Leonzio ci accorgeremo che, definendo Leonzio un « neoplatonico con notevoli infiltrazioni di logica aristotelica », non lo si esclude dall'Aristotelismo, anzi lo si assegna ad esso. Inoltre Junglas, immediatamente prima delle parole riportate, osserva che Leonzio accentuava nella filosofia il ruolo della logica, in un modo che era sconosciuto a Platone, e inoltre che la maggior parte della sua filosofia era logica.

È senz'altro esagerato quel che di Leonzio scrive Ermoni [111], senza peraltro portare alcuna prova basata su documenti: « ad imum usque Aristotelis philosophia imbutum fuisse »; tuttavia, non si può negare che gli scritti di questo teologo bizantino si muovano entro i moduli del metodo e della forma d'esposizione aristotelici, mentre i Padri greci delle epoche precedenti preferivano in generale forme platoniche. Comunque Junglas ha completamente ragione quando dice di essere contro una netta distinzione degli scrittori religiosi in aristotelici e platonici e definisce giusta questa distinzione « solo in via generale » [112].

Volendo ora dimostrare lo Scolasticismo di Leonzio noteremo che in lui la grande stima per l'autorità dei Padri e la padronanza della dialettica si uniscono armonicamente. *Auctoritas* e *ratio*, i due motivi propulsori della Scolastica medievale occidentale, costituiscono la base metodica delle ricerche teologiche di Leonzio. I suoi scritti pervenuti fino a noi [113] rivelano un teologo dal pensiero acuto, che soppesa accuratamente il pro e il contro, guidato unicamente dall'ideale della verità e moderato nella polemica. Ricom-

[111] *De Leontio Byzantino*, Paris 1897, p. 117.
[112] Loc. cit., p. 66.
[113] Per il metodo di Leonzio interessano soprattutto tre opere: *De sectis* (σχόλια); Migne, *P. Gr.* LXXXVI 1193-1268; *Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos* (Λόγοι γ′ κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν); Migne, loc. cit., 1268-1396.

pensa della faticosa ricerca è, per lui, la scoperta della verità [114], guida della discussione è Cristo, dalla cui luce celeste egli si ripromette di ottenere un razionale approfondimento di quegli alti e difficili problemi che occupano il suo spirito [115]. Con modestia egli rinuncia ad una trattazione esauriente, sia pure solo in parte corrispondente alla grandezza dell'oggetto della sua ricerca [116].

Leonzio assume come base e punto di partenza il terreno della dottrina religiosa comune e della Sacra Scrittura. Da qui ricava il metro per il giudizio, e anche per la condanna di opinioni teologiche [117]. Harnack e Loofs sono ben lontani dall'aver compreso adeguatamente la posizione teologica di Leonzio quando intendono come « Scolastica » la sua fatica teologica volta a spiegare e difendere il Calcedonense nel senso di Cirillo di Alessandria contro i Nestoriani e i Monofisiti [118]. Questo giudizio sarebbe semmai giusto se qui si intendesse per « Scolastica » un'analisi concreta condotta con i mezzi formali della filosofia aristo-

[114] Αὐτοτελὴς δὲ μισθὸς τοῦ κατὰ τὴν ζήτησιν πόνου τῆς ἀληθείας ἡ εὕρεσις (*Adv. Nest. prolog.*; Migne, loc. cit. 1272).

[115] Ἡγείσθω δὲ τοῦ λόγου Χριστὸς ὁ θεὸς καὶ Λόγος, καὶ φῶς, καὶ ζωή, καὶ ἀλήθεια, ἐμπνέων ἡμῖν σύνεσιν εἰς τὸ μετὰ χάριτος καὶ σοφίας τῆς ἄνωθεν, τὰ συντελοῦντα εἰς τὴν ὑπόθεσιν, καὶ νοῆσαι καλῶς, καὶ φράσαι δυνηθῆναι (*Adv. Nest. et Eut.* lib. 2; Migne, loc. cit. 1316).

[116] Τῆς μὲν γὰρ ἀξίας τῶν πραγμάτων, ὁμοίως πάντες ἀπολειπόμεθα (*Adv. Nest. et Eut. prolog.*; Migne, *P. Gr.* LXXXVI 1212).

[117] Λέγομεν, ὅτι εἰσὶν ἀρχαί τινες παρὰ τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ, παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμεναι, ἃς καὶ ἡμεῖς, καὶ αὐτοὶ δεχόμεθα. Ἐξετάσωμεν οὖν ἐπὶ ταύταις ἑκάτερον δόγμα, καὶ ὃ δ' ἂν εὕρωμεν συμφωνοῦν ταῖς ἀρχαῖς, ἐκεῖνο δηλονότι καλῶς ἔχει. Τὸ δὲ ἐναντιούμενον, ἐκεῖνο ὡς κακῶς ἔχον πρόδηλον ὡς δεῖ ἀποβάλλεσθαι (*De sectis*, act. 7; Migne, loc. cit. 1248).

[118] « La Scolastica lasciò che la distinzione calcedoniana di Natura e Persona venisse mantenuta, anzi venisse accolta con favore, pur dando alla formula una interpretazione strettamente cirillica... Egli (Leonzio), col dare una rappresentazione filosofico-concettuale del Calcedonense, rassicurò la Chiesa e abbandonò il dogma al tecnicismo formale » (Harnack, *Dogmengeschichte*[4], p. 240). — « Una cultura filosofica formale, nutrita di tradizioni aristoteliche, li pose (Leonzio e i suoi amici) nella condizione di conciliare, ricorrendo a dei cavilli, i dissensi della tradizione e le differenze tra le formule cirilliche e quelle di Leonzio » (Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 305).

telica, ad illustrazione e difesa della dottrina cristiana stabilita dalla Scrittura, dai Padri e dalle decisioni conciliari, senza alcuna deviazione di fondo di detta dottrina. Ma Loofs e Harnack impiegano qui il termine « Scolastica » nel senso di una cavillosa divisione di concetti, di un formalismo unilaterale del tutto sciolto dal grande fine del raggiungimento della verità. Quando Leonzio dice che la natura umana, in Cristo, non è né ὑπόστασις né ἀνυπόστατος bensí ἐνυπόστατος [119], non si serve di una distinzione scolastica, nel senso peggiore di questo termine, che stravolga il significato del dettato del Calcedonense; egli dà soltanto una definizione, ben fondata sostanzialmente, raggiunta attraverso una ricerca obbiettiva, della posizione della natura umana del Cristo sul piano del suo essere sostanziale, una definizione che al tempo stesso fa apparire la contraddizione tra Cirillo e il Calcedonense come apparente e obbiettivamente insussistente.

Lo scolasticismo di Leonzio di Bisanzio, originato dall'applicazione della filosofia aristotelica allo studio della verità cristiana, appare in una luce chiara e favorevole. È interessante trovare, in questo teologo greco del VI secolo, la stessa tecnica scolastica, anzi in parte gli stessi termini scolastici, che riscontriamo nei grandi Scolastici del XIII secolo. Sono cosí di uso comune nei suoi scritti i termini tecnici ζήτησις (*quaestio*), λύσις (*solutio*), ἐπαπόρησις (*dubitatio*), ἀπορία o ἔνστασις (*obiectio*), ἀντίθεσις (*argumentum*), διαλέγεσθαι (*disputare*), προδιαστέλλειν (*distinguere*) [120]. In detti scritti si trovano altresí numerose parti che, nella traduzione latina, ricordano con la massima evidenza, per forma e per contenuto, le « questioni » medievali. Ricordiamo qui, per esempio, l'*actio VII* dal *De sectis*, in cui Leonzio, usando la filosofia aristotelica, replica acutamente, in forma scolastica, alle obiezioni filosofiche degli

[119] *Adv. Nest. et Eut. prolog.* (Migne, loc. cit. 1277).

[120] Cfr. ivi, 1268, 1270, 1305, 1316 ecc. Anche il παράδειγμα (*exemplum*) viene adoperato da Leonzio in maniera analoga agli Scolastici medievali.

avversari [121]. Questo carattere scolastico degli scritti di Leonzio è connesso anche con l'esercizio pratico dialettico che egli aveva avuto modo di svolgere nelle pubbliche dispute con gli eretici [122]. La dialettica, negli scritti di questo scolastico bizantino, non compare mai in forma viziata o in misura eccessiva o a spese del punto di vista sostanziale; essa si dimostra un mezzo, usato con cautela, al fine di discutere, in maniera assolutamente concreta, con gli avversari, sulla dottrina cattolica da lui sostenuta con tanto entusiasmo. Nei *libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos* l'abilità dialettica di Leonzio si rivela luminosamente. Nel prologo viene chiaramente esposto e sviluppato il processo e il metodo di questo lavoro polemico. In ogni momento tiene presenti le obiezioni degli avversari, rileva quanto vi è di comune nelle due eresie [123], incalza gli eretici senza scampo, e annienta anche le loro ultime difese ponendo acute questioni e distinzioni appropriate [124]. Leonzio tuttavia non lavora solo con l'apparato della dialettica aristotelica, ma conosce molto bene anche la metafisica aristotelica.

L'importanza data al fattore dialettico-filosofico nella difesa e nell'esposizione della verità cristiana, si unisce, in Leonzio, alla piú grande stima per i Padri e alla piú intensa valorizzazione di essi [125]. Al termine del primo libro della

[121] Particolarmente significativa è in questa *actio* 7 il *passus* 1241 ss. In forma decisamente scolastica viene qui confutata l'obiezione degli avversari per cui l'accettazione di due nature immetterebbe nel Cristo il numero e, quindi, una διαίρεσις. Viene qui utilizzata la teoria aristotelica del tempo e di materia e forma; viene anche trattata la questione se e come possano venir predicati di Cristo i numeri 1 e 2.

[122] Cfr. *Adv. Nest. et Eut. prolog.* (Migne, loc. cit. 1268).

[123] Εἷς δέ ἐστιν ἀμφοτέροις ἀγών, κἂν ὁ σκοπὸς ᾖ διάφορος (*Adv. Nest. et Eut.*; Migne, *P. Gr.* LXXXVI 1276).

[124] Φέρε δὴ οὖν τὰς προτάσεις αὐτῶν τὰς σοφιστικὰς εἰς μέσον τῷ λόγῳ παραγάγωμεν καὶ ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ χώραν αὐτοῖς τῶν καθ' ἡμῶν ἐγκλημάτων ἐνδόντες, οὕτω διαλῦσαι τὰς ματαίας κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπινοίας πειρασόμεθα (ivi, 1276).

[125] Χρήσεις γε μὴν τῶν συνταγμάτων ἑκάστῳ τοῖς παρ' ἡμῶν ἐκτεθειμένοις συνηγορούσας ὑποτετάχαμεν, τὴν ἀλήθειαν τῶν εἰρημένων καὶ ἐκ τῆς τῶν παλαιῶν μαρτυρίας πιστούμενοι (ivi, 1272).

sua opera polemica contro Nestoriani ed Eutichiani fa ampio ricorso ai testi patristici [126] e celebra con parole ispirate l'autorità dei Padri della Chiesa, da lui definiti θαυμαστοὶ τοῦ Πνεύματος σύμβουλοι. Questo collegamento tra dialettica e autorità dei Padri, tra *ratio* e *auctoritas*, è il segno indubbio di un indirizzo apertamente scolastico, che dunque si era affermato entro la Patristica greca fin dall'inizio del VI secolo. Analogo carattere scolastico hanno le opere di un Teodoro di Raïthu, di un Eracliano di Calcedonia ecc., autori che hanno fatto largo uso della dialettica aristotelica e si sono occupati a fondo di problemi di terminologia teologica.

Fra i teologi della tarda Patristica greca, Giovanni Damasceno (morto nel 750) [127] è quello le cui opere hanno una piú decisa impronta scolastica; al tempo stesso, è stato un autore molto sfruttato dalla Scolastica medievale occidentale. Nella sua opera principale, la πηγὴ γνώσεως, egli ha riservato un posto importante alla logica aristotelica. Il criterio che lo ha guidato nella composizione di quest'opera è stato quello di compilare un compendio che raccogliesse, opportunamente disposto, il patrimonio teologico elaborato dai Padri greci precedenti. L'autore rinuncia a priori ad un lavoro autonomo [128].

Nella prima parte dell'opera egli passa in rassegna i concetti filosofici fondamentali che interessano la teologia (κεφάλαια φιλοσοφικά), appoggiandosi innanzi tutto ad Aristotele, Porfirio ed Ammonio. Proprio all'inizio di questa propedeutica filosofica si trova l'affermazione che le scienze profane sono ancelle e la teologia signora: Πρέπει τῇ

[126] Ivi, 1308-1316.

[127] Sulla data di morte di Giov. Damasceno cfr. Vailhé, *Date de la mort de S. Jean Damascène* (*4 déc. 749*), in « Échos d'Orient » 1906, pp. 28-31.

[128] Εγὼ δέ, ἐμὸν μέν, ὡς ἔφην, οὐδὲν τὰ δὲ τοῖς ἐκκρίτοις τῶν διδασκάλων πεπονημένα εἰς ἓν συλλεξάμενος ὅση δύναμις συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι (prolog.; Migne, *P. Gr.* XCIV 525).

βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι [129]. Quest'affermazione, diventata stereotipa nel Medio Evo, che la filosofia sia cioè l'ancella della teologia, non è affatto un pensiero originale di Giovanni Damasceno, ma si trova, sotto diverse forme, nella anteriore Patristica greca (Clemente di Alessandria, Gregorio Nazianzeno) e deriva da Filone [130]. La trattazione dei concetti metafisici fondamentali nella prima parte della πηγὴ γνώσεως ha anche il carattere di una propedeutica filosofica alla teologia, in particolare alla Cristologia: cosí, il capitolo LXVI tratta dell'unione ipostatica. La conclusione di queste ricerche filosofiche preliminari è costituita da una trattazione (capitolo LXVIII): περὶ τῶν τεσσάρων διαλεκτικῶν μεθόδων.

La seconda parte (περὶ αἱρέσεων) è un catalogo di cento eresie, che costituisce una sorta di propedeutica alla terza parte, centro sostanziale dell'opera. Questa terza parte (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) presenta un sistema abbastanza completo della dogmatica. La suddivisione in quattro libri di questo compendio della dogmatica, che ha esercitato un grande influsso sulla teologia greca medievale, non è senz'altro originaria e non si trova neppure nei manoscritti greci; è stata elaborata piú tardi, in Occidente, sul modello dei libri di *Sentenze* di Pietro Lombardo.

Per quanto riguarda la struttura e la sistematica dell'opera, si può dire che all'inizio c'è la dottrina di Dio e della Trinità, introdotta da ricerche sulla conoscibilità di Dio e sulle prove dell'esistenza di Dio. Alla dottrina di Dio e della Trinità (primo libro) segue quella della creazione (secondo libro), che tratta prima degli angeli, poi della

[129] Ecco il passo per intero: Πᾶς γὰρ τεχνίτης δεῖται καί τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευήν. Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι. Λάβωμεν τοίνυν τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους καὶ τὴν κακῶς αὐτῶν τυραννήσασαν ἀσέβειαν ἀπωσώμεθα (Dialectica c. 1; Migne, loc. cit. 532).

[130] Vgl. Eggersdorfer, *Der Hl. Augustin als Pädagoge*, Freiburg 1907, p. 108; Freudenthal, *Zur Beurteilung der Scholastik*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » 1890, p. 23 n. 1.

creazione visibile (περὶ κτίσεως ὁρατῆς), per concludersi quindi con un'antropologia teologica, ricca di notazioni psicologiche. Il terzo libro e i primi capitoli sono riservati alla dottrina dell'Incarnazione. La rimanente parte del quarto libro si diffonde, senza seguire un ordine rigoroso, sui singoli Sacramenti, in particolare sul Battesimo e sull'Eucaristia, sulla venerazione dei Santi, delle reliquie e delle immagini, sull'origine del male, e termina col tema escatologico dell'Anticristo e della Resurrezione.

Quest'ordinamento dato ai problemi teologici ricorda la θείων δογμάτων ἐπιτομή di Teodoreto di Ciro, solo che quest'ultimo procede in maniera molto piú autonoma e si serve soprattutto di prove tratte dalla Sacra Scrittura; invece Giovanni Damasceno ha composto il suo sistema usando testi patristici con un criterio di semplice compilazione. Il suo metodo di lavoro ricorda i libri di Sentenze della Scolastica occidentale. In modo particolare egli ha utilizzato Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, Basilio, Crisostomo, Epifanio, Cirillo di Alessandria, lo Pseudo-Areopagita, Nemesio, Leone Magno, Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore, Eulogio di Alessandria e il monaco e presbitero Giorgio [131]. La principale opera dogmatica di Giovanni Damasceno non è una creazione originale, ma un compendio e una sistemazione, improntati allo Scolasticismo, delle teorie dei padri greci sulle verità di fede. « Chi conosce la storia dello sviluppo dottrinario della Chiesa antica — nota Kattenbusch [132] — non apprende quasi nulla di nuovo, ma deve salutare la sua opera come un punto di appoggio o una specie di osservatorio da dove si può mirare il territorio attraversato ed

[131] Cfr. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig 1887, p. 122 ss.; Bardenhewer, *Ungedruckte Exzerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien über Trinität und Inkarnation*, in « Tübinger Theol. Quartalschrift » 1896, p. 362; Fr. Diekamp, *Der Mönch und Presbyter Georgius, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*, in « Byzantinische Zeitschrift » 1900, p. 42 s.

[132] *RE*³ IX 291. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 323 ss.

avere, infine, un'impressione globale di quanto è stato raggiunto dall'antica Chiesa greca, di quel che costituisce la sua eredità ».

La Scolastica occidentale venne a conoscere Giovanni Damasceno nel 1146 o 1148, per mezzo della traduzione latina della *Fonte della fede*, effettuata da Burgundio da Pisa (morto nel 1194) per ordine di Eugenio IV. Pietro Lombardo ha conosciuto ed utilizzato questa traduzione nei suoi libri di *Sentenze*[133].

Ed ora ci si presenta una questione: quale importanza ebbe il Damasceno per lo sviluppo della Scolastica medievale, e in particolare per il metodo scolastico?[134]. Nota Ehrhard: « La Scolastica ha preso i suoi ideali da Agostino, il grande pensatore, e non da Giovanni Damasceno, compilatore di un periodo posteriore »[135]. Harnack invece ritiene che l'opera di Giovanni Damasceno sia stata di non poca importanza sia per l'Occidente che per la Chiesa greca: « essa si è costituita come fondamento della teologia medievale »[136]. Una esatta valutazione posporrà senz'altro l'influenza del Damasceno sulla Scolastica a quella di Agostino e dello Stagirita, ma non la minimizzerà.

[133] In *Sent.* I, *dist.* 19 N, Pietro Lombardo parla cosí di Giovanni Damasceno: « inter doctores Graecorum maximus in libro quem de trinitate scripsit, quem et Papa Eugenius transferri fecit ». Baltzer (*Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig 1902, p. 4) ha riscontrato in Pietro Lombardo citazioni da Giovanni Damasceno.

[134] Sull'influenza esercitata sulla Scolastica da Giovanni Damasceno vedi Langen, *Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie* (1879), p. 9 ss.; Ermoni, *Saint Jean Damascène*, Paris 1904. In nota, Ermoni osserva le analogie con Tommaso d'Aquino e, a p. 141 ss., mette a confronto i metodi di Aristotele, Giovanni Damasceno e Tommaso d'Aquino. In particolare sui rapporti tra Giovanni Damasceno e l'Aquinate cfr. Duffo, *Saint Jean Damascène source de saint Thomas*, in « Bulletin de littérature ecclésiastique » 1906, pp. 126-130.

[135] Ehrard, in K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*², München 1897, p. 70.

[136] Harnack, *Dogmengeschichte*⁴, p. 260. In maniera analoga si esprime anche Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters* I, pp. 49 e 50: « Le sue opere sono state uno dei fondamenti della teologia medievale dell'Occidente ».

Dal punto di vista del contenuto, la conoscenza da parte dell'Occidente dell'opera principale del Damasceno significa una nuova tappa nel processo di arricchimento del materiale teologico: Giovanni Damasceno compare ora con la sua autorità di Padre greco accanto ai Padri latini presenti nei libri di Sentenze del tempo (composti da Anselmo di Laon, Wutolf, Ugo di S. Vittore, Abelardo ecc.). Grazie al carattere di compilazione dei suoi scritti, insieme con lui vengono a far parte del bagaglio culturale della Scolastica, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, anche i Padri greci precedenti, sia pure *tecto nomine* e frammentariamente. Non si sbaglia nel mettere in relazione con l'influsso del *De fide orthodoxa* il fatto che ormai si ha una trattazione dei problemi cristologici piú esauriente ed approfondita rispetto a quella relativamente scarsa dei medesimi problemi che si rileva in Ugo di S. Vittore e nelle opere di Abelardo. Giovanni Damasceno, inoltre, già prima che la Scolastica occidentale venisse a conoscenza della metafisica e dell'etica aristoteliche, le offriva elementi concettuali aristotelici, in particolare di natura etica e psicologica. L'influenza del Damasceno sui contenuti si manifesta, sotto piú aspetti, nei grandi Scolastici del XIII secolo, che conoscevano bene tutta l'opera aristotelica. La psicologia di Alberto Magno, soprattutto la sua dottrina del « liberum arbitrium », ha attinto abbondantemente a Giovanni Damasceno [137]. L'Aquinate, nella dottrina trinitaria e dell'Incarnazione (« communicatio idiomatum », attività della volontà del Cristo ecc.), si è rifatto ai dogmatici classici della Chiesa greca.

Quanto agli influssi di Giovanni Damasceno sulla Scolastica in campo metodologico, si può dire che egli ha dato agli studiosi occidentali, che avevano conosciuto da poco tutta la logica aristotelica e si sforzavano di porla al servizio della speculazione teologica, l'esempio istruttivo di una estesa applicazione della dialettica aristotelica alle trat-

[137] Cfr. Arthur Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.* II, Münster 1906, pp. 455, 464 ss.

tazioni teologiche. Il Damasceno è stato scolastico anche per influsso di Leonzio di Bisanzio. A volte ha polemizzato in forma scolastica con i suoi avversari [138]. In particolare, il suo Scolasticismo si rivela nello sforzo di creare una terminologia logicamente corretta per la dottrina di Dio e dell'Incarnazione: cosí egli compie studi accurati sui « nomina Dei negativa, affirmativa, communia, propria » ecc., [139], come pure cerca di acquisire una corretta forma di predicazione sul Cristo [140]. Con questo tentativo di dar vita, con l'aiuto della dialettica, ad un corretto « sermo de Deo », si rende un servigio ai fini di un esercizio della teologia che sia conforme alle regole della scuola e soprattutto pronto ad affrontare eventuali difficoltà concettuali ed obiezioni: in questo senso è possibile individuare un influsso di Giovanni Damasceno sul metodo scolastico. Quando, nelle *Summae* inedite di prima e dopo il 1200, per esempio in quelle di Prepositino, Martino de Fugeriis, Simone di Tournai, Rolando da Cremona, Guglielmo d'Auxerre ecc., si trovano studi accurati e dettagliati sulla terminologia relativa alla dottrina di Dio e dell'Incarnazione e vengono classificati i diversi « nomina divina », ci si può e ci si deve richiamare anche all'influsso di Giovanni Damasceno, oltre che ad altre influenze di cui non interessa trattare qui. Alessandro di Hales, nelle sue esaurienti trattazioni « de divinis nominibus » (*S. th.* 1, q. 48 ss.), si richiama piú volte a Giovanni Damasceno.

Uno scolaro, in senso lato, di Giovanni Damasceno è stato Teodoro Abu-Kurra, vescovo di Haran, ancora in vita nel primo quarto del IX secolo; in un interessante trattato in arabo, edito da Costantino Bacha, ci ha dato un tentativo, in forma scolastica, di una dimostrazione della verità cristiana contro Ebrei, infedeli ed eretici. A ragione

[138] *De fide orth.* 3, 15 (Migne, *P. Gr.* XCIV 1052); 4, 3 (1105); 4, 7 (1113).

[139] Ivi, 1, 11-12 (841 ss.).

[140] Ivi, 3, 11 (1021 ss.).

Bacha definisce il trattato « un résumé de la théologie catholique et un modèle de la scolastique naissante »[141].

Anche le opere teologiche di Fozio (morto nell'891) portano l'impronta dello Scolasticismo; i suoi *Amphilochia* (*Quaestiones Amphilochianae*), una raccolta di ricerche su problemi biblici, dogmatici, filosofici, grammatici, storici, sono composte in forma di 'Ερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Nelle parti esegetiche ama trattare enantiofanie bibliche, contraddizioni apparenti, e richiama l'attenzione sui criteri utili per risolvere tali contraddizioni. In particolare, esorta a considerare con cura i fattori di luogo, tempo e persona, a tener conto del contesto e, soprattutto, a studiare la Sacra Scrittura sotto tutti gli aspetti[142]. Qui, in Fozio, incontriamo considerazioni che ricordano le norme dettate piú tardi, in Occidente, da Bernoldo di Costanza, Abelardo ecc., per conciliare le apparenti contraddizioni delle autorità dei Padri o del Canone ecclesiastico.

Fozio utilizza anche la filosofia aristotelica e, nel suo scritto polemico περὶ τῆς ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας, rivela grande abilità dialettica. « Fozio — nota J. Hergenröther[143] —, pur senza darci un perfetto sistema dogmatico, si dimostra un teologo geniale, uno scolastico nel pieno senso della parola, uno dei piú influenti rappresentanti della Scolastica greca, che si sviluppa molto prima di quella occidentale, e ben presto viene da questa superata ».

In relazione con l'ultima Patristica greca, che presenta spesso una produzione di *Excerpta*, di compilazioni, sulla base di testi patristici di epoche anteriori, bisogna dire ancora una parola sulla letteratura greca di catene e florilegi[144].

[141] P. Constantin Bacha, *Un traité des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra*, Tripoli 1905, p. 11.

[142] J. Hergenröther, *Photius* III (1869), p. 298 ss.

[143] *Photius* III, p. 652.

[144] Cfr. in proposito Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I, Leipzig 1893, pp. 835-842; Ehrhard in Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*², pp. 206-218; Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrh.*, Leip-

Già l'antichità greca conosce l'uso di raccogliere motti, sentenze (γνῶμαι)[145]. In età patristica Ippolito parla di una selezione di estratti da antichi scrittori greci raggruppati secondo punti di vista dogmatici[146]. Questa usanza di scegliere passi dagli scrittori ecclesiastici e di metterli insieme secondo determinati punti di vista ebbe grande diffusione soprattutto a partire dalla seconda metà del v secolo, e in modo particolare nella letteratura greca. Il nome di *catenae* (σειραί), dato piú tardi a queste raccolte, esprime molto efficacemente la caratteristica di questo genere di composizioni, le quali, per l'affinità del tema e l'ordinamento obbligato delle singole sentenze, sono simili ad una catena dai molti anelli fra loro collegati[147]. Per quanto questo genere letterario riveli scarsa originalità, tuttavia queste *catenae* hanno un notevole valore per la storia della tradizione della letteratura patristica, per cui attualmente la ricerca si volge di preferenza a questi tesori ancora inediti e non valorizzati della letteratura paleo-cristiana[148].

Queste catene e florilegi sono, in parte, di natura dogmatica, raccolte di sentenze dei Padri della Chiesa su temi dogmatici. Esistono anche catene ascetiche, che hanno piuttosto un fine edificante: si vedano i *Sacra parallela*, attribuiti da Holl[149] a Giovanni Damasceno. Infine ci sono catene bibliche, raccolte di passi di Padri a spiegazione della Sacra Scrittura.

zig 1904; M. Faulhaber, *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften*, Freiburg 1899; *Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen*, Wien 1902; J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig 1902; L. Eisenhofer, *Prokopius von Gaza*. Freiburg 1897.

[145] Wachsmuth, *Studien über die griechischen Florilegien* (1882). Elter, *Gnomica* I *et* II, Lipsiae 1892 (I: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae; II: Epícteti et Moschionis quae feruntur sententiae); *Geschichte der griechischen Gnomologien*, Bonn 1893.

[146] Harnack, loc. cit. XXXI. Schermann, loc. cit., p. 1.

[147] Ehrhard, loc. cit. 206.

[148] Un quadro di tutte le *catenae* greche è in Karo et Lietzmann, *Catenarum Graecarum Catalogus*, in « Nachrichten aus der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », Philos.-hist. Klasse 1892, pp. 1-66, 299-350.

[149] *Die sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1896.

I florilegi dogmatici servono molto bene allo scopo di fornire dati per la storia della tradizione dogmatica e anche per lavori polemici. Il piú importante florilegio greco è la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*[150], esemplarmente edita e recensita da Fr. Diekamp; risale al periodo fra il VII e l'VIII secolo ed è da attribuire verosimilmente ad Anastasio Sinaita[151]; fu spesso usata da Giovanni Damasceno, e presenta per piú versi caratteri propri dello Scolasticismo. Ha in parte un ordinamento sistematico, anche se libero. All'inizio (cap. I) c'è la dottrina della trinità ed unità (περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ μονάδι θεολογίας). Segue la dottrina dell'essere del Cristo, Dio e uomo in una sola persona (cap. II e ss.); qui, di fronte al Monofisismo, si respinge con decisione ogni espressione dubbia (per esempio μία φύσις σύνθετος) che alluda ad una κρᾶσις delle due nature in Cristo. In seguito vengono tratte le conseguenze da questa dottrina cristologica e si discute della duplicità delle energie in Cristo (cap. XV), del sapere umano di Cristo (cap. XVI), della sua volontà divina ed umana (cap. XVIII), della «communicatio idiomatum» (cap. XX). In un capitolo riassuntivo (cap. XXI) viene poi trattata la unione ipostatica. Nella parte rimanente del florilegio non è possibile rintracciare una ripartizione interna. Senza dubbio, questo mosaico di testi patristici su problemi fondamentali di cristologia rimanda alla letteratura teologica di Sentenze della Scolastica occidentale. Tratteremo piú tardi del rapporto tra letteratura scolastica di Sentenze e florilegi patristici latini. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* tradisce i caratteri dello Scolasticismo soprattutto per la cura dedicata alla terminologia teologica. Cosí in un capitolo apposito viene esposta l'opinione dei Padri sui concetti φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον (cap. VI). Il

[150] Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts.* Zum erstenmale vollständig herausgegeben und untersucht, Münster 1907.

[151] Ivi, LXXXVII.

capitolo XXXIII contiene un elenco alfabetico di definizioni. Una « quaestio celebris » della Scolastica occidentale, cioè la questione degli universali, è già trattata piuttosto a fondo in questo florilegio greco (cap. XXVI).

Una trattazione piú profonda sui florilegi della Patristica greca esula dai limiti del nostro lavoro. Per noi è qui sufficiente aver accennato alle caratteristiche di questo genere letterario ad aver individuato lo Scolasticismo insito in una significativa opera ad esso appartenente.

III

LA PATRISTICA LATINA E IL METODO SCOLASTICO

1. LA PATRISTICA LATINA PRE-AGOSTINIANA

Se ora vogliamo ricercare nella Patristica latina, anche da un punto di vista linguistico cosí vicina alla Scolastica medievale, gli inizi e i germi dello Scolasticismo e accertare l'influsso dei Padri latini sull'origine, lo sviluppo e il perfezionamento del metodo scolastico, la letteratura patristica preagostiniana non ci offrirà un materiale molto abbondante. La figura possente di Agostino ha dominato e determinato con un impulso talmente straordinario la vita e l'attività scientifica del Medio Evo occidentale che, accanto a lui, la sfera d'influenza dei Padri latini precedenti appare limitata.

Troviamo in Tertulliano gli inizi di una sistematica teologica nella Patristica latina. I suoi scritti *De anima* [1] e *Adversus Praxeam* [2] rivelano una ripartizione sistematica certo ben lontana da ogni carattere di scuola. L'opera *Adversus Praxeam* è importante anche per la storia della terminologia trinitaria latina. Ricordiamo qui la parola *Trinitas* che compare per la prima volta in Tertulliano e le espressioni «una substantia - tres personae», «ex substan-

[1] Cfr. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893.

[2] Kroymann, *Tertulliani Adversus Praxeam* («Sammlung Krüger» II 8), Tübingen 1907, p. XX.

tia Patris », « unius substantiae », ecc. [3]. Gli scritti del geniale Africano mostrano cenni evidenti di una trattazione metodica di questioni teologiche. Con la forza trascinante dell'argomentazione, con l'acuta e chiara impostazione dei problemi, con la forza creatrice che rivela nel campo della terminologia teologica, Tertulliano ha fornito saggi di una trattazione metodica di questioni dogmatiche.

Degna di nota è la posizione di Tertulliano nei confronti della filosofia greca. In una forma drastica e plastica, a lui peculiare, esprime piú volte, con grande acutezza, il suo parere sulla filosofia pagana. Egli chiama i filosofi padri dell'eresia [4], in quanto tutte le eresie si fondano sull'arte della sofistica e sulle regole della filosofia [5]. Platone è diventato un *condimentarium* di tutti gli eretici [6]. Anche piú energicamente Tertulliano si esprime su Aristotele: « Infelice Aristotele, che ha iniziato l'eresia alla dialettica, maestra nel costruire e nel demolire, ambigua nelle sue espressioni, obbligata nelle sue congetture, senza riguardi nei suoi argomenti, pedantesca nei dibattiti, dí peso a se stessa, che tratta di tutto per non aver nulla da trattare... Cos'hanno a che fare Atene con Gerusalemme, l'Accademia con la Chiesa, gli eretici con i cristiani? Non abbiamo bisogno di alcuna oziosa ricerca su Gesú Cristo né di studio alcuno sul Vangelo » [7]. Per quanto Tertulliano, in questo e in altri luoghi, parli con disprezzo della filosofia pagana, tuttavia egli ha davanti agli occhi una mescolanza e una combinazione di contenuti tratti dalla filosofia pagana e dal Cristianesimo quali si erano rivelati nelle ere-

[3] Ivi, XXII s.; Schloßmann, *Persona und* ΠΡΟΣΩΠΟΝ *im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1896.

[4] *De anima*, 3; *Adv. Hermog*. 8.

[5] *Adv. Marc*. 5, 19; *De praescr*. 7.

[6] *De anima*, 23.

[7] *De praescr*. 6; cfr. anche *Apologet*. 46 e 47, dove viene rimarcata con evidenza la diversità tra il cristiano e il filosofo. Sulla posizione di Tertulliano nei confronti della filosofia greca v. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altgriechischen Literatur*, Freiburg 1903, p. 389 ss.; K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, p. 12.

sie, in particolare nello Gnosticismo. Egli non vuol sentir parlare di un Cristianesimo platonico, stoico o dialettico. Se il contenuto della dottrina cristiana non ne viene turbato, Tertulliano ammette la ricerca filosofica. Dice: « Purché la sua forma tradizionale (della regola di fede) rimanga entro il suo ordine tu puoi indagare, discutere quanto vuoi e lasciar libero corso al piacere della ricerca, se qualcosa ti sembra che sia rimasta indeterminata o pecchi di oscurità » [8]. In un altro luogo ammette che i filosofi sono andati vicino anche a concezioni cristiane: « Non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse » [9]. Questo vale soprattutto per gli Stoici: « Seneca saepe noster » [10]. Le opere del geniale Africano rivelano familiarità con la filosofia antica, e, in certa misura, una preparazione e una cultura filosofiche.

Troviamo nei suoi scritti anche la questione del rapporto tra fede e scienza. Gli viene spesso attribuito il detto « credo quia absurdum » [11], ma esso non si trova nei suoi scritti. Spesso si richiama il passo seguente nel senso del « credo quia absurdum » [12]: « Il figlio di Dio è stato crocifisso — non me ne vergogno, proprio perché è qualcosa di vergognoso —. Il figlio di Dio è morto — questo è ben credibile, perché è una pazzia (prorsus credibile est, quia ineptum est). È stato sepolto ed è risorto — questo è sicurissimo, perché impossibile (certum est, quia impossibile est) » [13]. Invece questo passo, se visto nel contesto e tenendo conto dello stile di Tertulliano, non significa alcun contrasto tra fede e pensiero razionale. Osserva giustamente G. Esser [14]: « Tutto Tertulliano si rivela in quelle forti espressioni con le quali mette in rilievo la soprannaturalità

[8] *De praescr.* 12-14.
[9] *De anima,* 2.
[10] Ivi, 20.
[11] Cfr. J. Becker, *Credo quia absurdum,* in « Katholik » 1903 (II), pp. 500-518.
[12] Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte,* p. 155.
[13] *De carne Christi,* p. 5.
[14] *Die Seelenlehre Tertullians,* p. 21.

e l'incomprensibilità, l'apparente paradosso dei misteri». Nel passo citato Tertulliano vuol dire soltanto: il divino è cosí elevato rispetto al limitato pensiero umano che a prima vista appare alla mente umana come impossibile, impensabile, addirittura pazzesco e solo in seguito ad una piú profonda penetrazione si rivela qualcosa di sublime, di incomparabilmente superiore, qualcosa di degno e di Dio e dell'uomo [15]. Che è poi l'idea paolina: « Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus » (*1 Cor.* 1,25). Tertulliano non solo non pone alcun contrasto tra fede cristiana e pensiero razionale, ma anzi ritiene la fede qualcosa di eminentemente razionale. « Quid divinum non rationale? » [16] « Deus omnium conditor nihil non ratione providit, disposuit ordinavit, nihil non ratione tractari intellique voluit » [17]. Nulla di quanto è stato creato per volere di Dio è irrazionale [18]. Il Cristianesimo è « sapientia de schola coeli » [19]. Nota giustamente Adhémar d'Alès [20]: « Dans la pensée de Tertullien l'adhésion à la religion est une acte éminent raisonnable ».

L'attenersi fiducioso alla *regula fidei* è per Tertulliano la base per una piú profonda comprensione del contenuto della Rivelazione. Il passo di *Isaia* 7,9 « Nisi credideritis, non intelligetis » ritorna in lui piú volte [21]. Sostanzialmente Tertulliano ha su fede e scienza la stessa opinione che avrà piú tardi Agostino. « Agostino poté tranquillamente giustificare le concezioni del suo antico compatriota e renderle qua e là piú acute, ma non ebbe bisogno di mutarle » [22]. J. Becker [23] ha dimostrato che la dottrina del Concilio Vaticano I sull'armonico rapporto tra fede e scienza è rintrac-

[15] J. Becker, loc. cit., p. 204.
[16] *De fuga*, 4.
[17] *De paenitentia*, 1.
[18] *De anima*, 16.
[19] Ivi, 1.
[20] *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 11.
[21] *Adv. Marc.* 4, 20. 25. 27.
[22] Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, p. 344.
[23] Loc. cit., p. 510 ss.

ciabile, nelle sue linee fondamentali, quasi proposizione per proposizione, proprio in Tertulliano.

Nell'attività scientifica di Tertulliano si trovano dunque parecchi spunti ed accenni del metodo seguito dai teologi medievali. E la somiglianza tra il metodo di lavoro e di esposizione di Tertulliano e lo scolasticismo medievale non si limita affatto alla dialettica aristotelica e alla trattazione formalistica dei problemi, elementi messi esageratamente in rilievo da Harnack [24]. Se il Medio Evo scolastico non è venuto a contatto direttamente con le opere di Tertulliano, tuttavia l'influsso dell'Africano sulla Patristica latina posteriore, su Cipriano, Lattanzio, Paciano, Gerolamo, Agostino, ecc. tocca sia pure indirettamente il Medio Evo. Scrive Bonwetsch [25]: « Per la teologia medievale Tertulliano è stato fondamentale. Egli ha avviato il processo attraverso cui la teologia medievale si è arricchita di spirito giuridico, ma ha anche, in particolare, espresso idee e coniato formule che non sarebbero piú scomparse. Anche lo sforzo dalla Scolastica di dimostrare la *ratio* della Rivelazione è già adombrato in lui ».

Molto piú sistematico di Tertulliano si rivelò Lattanzio nei suoi *Divinarum Institutionum libri septem*, una esposizione della concezione cristiana sotto il profilo etico. Egli ha introdotto nella teologia, ricavandolo dalla retorica e dalla giurisprudenza, il genere letterario delle *Institutiones* e « per primo ha fatto il tentativo di ideare in lingua latina un sistema della concezione cristiana » [26].

L'influsso della teologia orientale fu trasmesso all'Occidente da Ilario di Poitiers [27], l'Atanasio dell'Occidente. I suoi dodici libri *De Trinitate* (originariamente *De fide*) sono un'esposizione e un'apologia delle principali dottrine

[24] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 15.

[25] Voce *Tertullian* in *RE.* XIX³ 551. Cfr. M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, III, München 1896, p. 300.

[26] Ivi, p. 386.

[27] Sull'importanza di S. Ilario per la storia dei dogmi, cfr. Beck, *Die Trinitätslehre des Hl. Hilarius*, Mainz 1903, p. 2; A. Harnack, loc. cit. II³, p. 243, n. 2.

dogmatiche del Cristianesimo, soprattutto della divinità di Cristo, in polemica con l'arianesimo; sono libri profondamente speculativi, altamente ispirati e stilisticamente elevati. L'introduzione e il sommario di tutta l'opera posto alla fine del primo libro, le sue definizioni concettuali, le conclusioni per via d'analogia mostrano che Ilario possedeva il senso del lavoro metodico, della organizzazione e della sistematica unito ad un'originalità e un'individualità eccezionali. R. Pichon [28] trova nell'opera *De Trinitate* di S. Ilario proprio l'inizio del metodo scolastico. In un certo senso, con essa si apre la serie delle *Summae* teologiche. Nientemeno che Mabillon [29] ha posto in relazione il grande vescovo di Poitiers con la « theologia scholastica ». In realtà, nel I libro del *De Trinitate*, che tratta della necessità e della santità della vera conoscenza di Dio, si trovano spunti e cenni notevoli per l'uso della speculazione teologica. Cosí Mabillon fa notare un punto in cui Ilario tratta del modo in cui si può e si deve pensare e parlare di Dio e dei misteri divini [30]. Ammonisce chi rivolge il suo sguardo ai misteri divini ad abbandonare le opinioni povere ed impotenti del pensiero terreno e ad ampliare gli angusti confini di una conoscenza incompleta, intensamente e religiosamente mirando ad una conoscenza superiore. Noi abbiamo bisogno di una nuova sensibilità propria di uno spirito rinnovato. Si deve stare innanzi tutto ben saldi nella sostanza divina per mezzo della fede, per adeguare la propria sensibilità a quanto è degno della sostanza divina, non secondo un metro di conoscenza umana, ma nella dimensione dell'infinito. Chi è consapevole di essere partecipe della natura divina non deve misurare la natura divina secondo i limiti

[28] *Histoire de la littérature latine*, Paris 1897, p. 829.

[29] *Tractatus de studiis monasticis. Latine vertit I. Porta* I, Venetiis 1745, p. 134.

[30] Sono i capp. 18 e 19 del primo libro *De Trinitate* (Migne, *P. L.* X 38-40). Mabillon dice di questi testi, il cui contenuto è stato da noi esposto piú sopra: « Nihil autem super hoc (sc. theologia scholastica) iucundius ac opportunius legendum nobis occurrit, quam quod monet S. Hilarius lib. I De Trinitate ».

della propria natura, ma deve valutare gli insegnamenti divini secondo l'elevatezza della testimonianza che Dio dà di sé. Il miglior lettore è colui che aspetta di ricavare il senso delle parole dalle parole stesse anziché imporne uno ad esse, cioè colui che non impone alle parole un senso presunto ancor prima della lettura. Quando si tratterà di cose divine, lasceremo a Dio la conoscenza di se stesso e ci sottometteremo con pia venerazione alle sue parole. Se per spiegare cose divine verranno impiegate comparazioni e analogie, non si tratterà di una rappresentazione completa ed esauriente, perché non è possibile alcun confronto tra le cose terrene e Dio; si tratterà soltanto di un'esigenza della nostra debole capacità intellettiva, che vorrebbe in certo qual modo avvicinare a sé il superiore, il divino, attraverso immagini tratte dal mondo inferiore. Ogni comparazione è piú utile all'uomo che adeguata a Dio, perché accenna appena a Dio anziché definirlo completamente. Sulla base di queste considerazioni Ilario vuole indirizzare e iniziare la sua opera in modo tale da parlare di Dio con le parole di Dio stesso, aiutando al tempo stesso l'intelligenza umana mediante immagini ed analogie desunte dalle finite situazioni umane [31].

I principi metodologici contenuti in queste affermazioni di S. Ilario li ritroveremo, nella forma e nella sostanza, anche nei pensatori scolastici, e particolarmente nell'idea, formulata ed espressa soprattutto da Anselmo d'Aosta, il Padre della Scolastica, della « fides quaerens intellectum », e nello sforzo di sprofondare lo spirito teso alla ricerca della verità entro i misteri divini e di avvicinare queste verità elevate al limitato pensiero umano escogitando analogie e comparazioni.

Fra i Padri citati ed utilizzati dagli Scolastici medievali, Ilario ha un posto senz'altro importante. Le sue opere,

[31] « Pergimus itaque de Deo locuturi Dei verbis, sensum nostrum rerum nostrarum specie imbuentes » (*De Trinit.* 1, 19; Migne, *P. L.* x 39-40).

in particolare il *De Trinitate*, ma anche il suo commento ai Salmi e a Matteo si trovano specificati nei cataloghi delle biblioteche medievali [32] e citati nelle raccolte di sentenze e nelle *Summae*. Cosí, per esempio, Abelardo cita il *De Trinitate* 14 volte [33], Pietro Lombardo ben 78 volte [34]. Soprattutto la sua dottrina dell'appropriazione è apprezzata e utilizzata dagli Scolastici medievali [35].

Anche S. Ambrogio subisce l'influenza dei Padri Greci. « Ambrogio non è il teologo greco dell'epoca dogmatica della Chiesa, esperto sul piano teoretico, orientato verso la comprensione e la penetrazione speculativa della fede, bensí il Romano pratico, che ha avuto una formazione filosofica, retorica e giuridica » [36]. Conseguentemente i suoi scritti rivelano tendenze piú pratiche che speculative e sono notevoli soprattutto nel campo della letteratura medievale dei Sermoni e in generale nella letteratura di tipo ascetico-morale e esegetico. Osserva a ragione M. Schanz [37]: « Ambrogio influí soprattutto sulle generazioni seguenti, per il fatto di aver guadagnato alla Chiesa, grazie alla sua potente personalità, un Agostino, per il cui genio straordinario l'Occidente avrebbe acquistato il ruolo di guida nella teologia ».

Anche S. Gerolamo ha esercitato un notevole influsso sulle produzioni esegetiche del Medio Evo, ma era troppo poco dogmatico e troppo poco speculativo per poter influenzare la strutturazione del metodo teologico medievale. « A lui è stato negato di inabissarsi nelle profondità del pensiero; non era unto dell'olio filosofico. Non era

[32] Cfr. Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonnae 1885, p. 107.

[33] Kaiser, *Pierre Abélard*, Fribourg 1901, p. 72.

[34] O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig 1902, p. 2.

[35] Cfr. S. Tommaso, *Sent.* I, d. 31, q. 2, a. 1.

[36] Niederhuber, *Die Eschatologie des Hl. Ambrosius*, Paderborn 1907, Praef.

[37] *Geschichte der römischen Literatur* III, p. 332.

stato chiamato ad indirizzare su nuove vie il corso della storia dei dogmi »[38].

Invece, per la storia del metodo scolastico, sono importanti le lettere di S. Gerolamo, in particolare l'*Epistola ad Magnum*[39]. In questa lettera Gerolamo che, come autore del *De viris illustribus*, era un profondo conoscitore della storia della letteratura teologica, ha trattato, da un punto di vista sia di principio che storico, la questione dell'utilizzazione delle scienze profane nella teologia. Per giustificare questa utilizzazione egli si richiama all'esempio della Sacra Scrittura, che tiene conto anche della scienza pagana, in particolare della filosofia. Cita specialmente S. Paolo che, nuovo David nel campo della difesa della fede, ha sottratto alle mani dei nemici la spada della scienza profana e ha spiccato dal busto il capo dell'orgoglioso Golia con le sue stesse armi[40]. Girolamo inoltre, iniziando dagli Apologeti Quadrato, Atenagora ecc. enumera tutti gli « scriptores ecclesiastici saecularibus litteris eruditi » e nel contempo dà un panorama storico degli inizi e dei primi passi del metodo scolastico nella Patristica a lui precedente. Per lui, Clemente d'Alessandria è « omnium eruditissimus ». Suo imitatore è Origene, « christianorum et philosophorum sententias inter se comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornatoque confirmans »[41]. Gerolamo conclude questo giro d'orizzonte della Patristica greca con i Cappadoci: « Qui omnes in tantum philosophorum doctrinis et sententiis suos resarciunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari de-

[38] Bardenhewer, *Hieronymus*, München 1905, p. 19; Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III[3], p. 27) dice, a proposito di Girolamo: « Si può quasi prescindere da lui facendo la storia dei dogmi ».

[39] S. Hieronymi *Epist.* 62 *Ad Magnum, oratorem Urbis Romae* (Migne, *P. L.* XXII 664-668).

[40] « Ac ne parum hoc esset, ductor christiani exercitus (sc. S. Paulus) et orator invictus pro Christo causam agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet ad argumentum fidei. Didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare » (ivi, n. 4; 667).

[41] Migne, *P. L.* XXII 667.

beas eruditionem saeculi an scientiam Scripturarum »[42]. Gerolamo si rivolge quindi alla Patristica latina, sottolineando in particolare la figura di Tertulliano: « Quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus eius et contra Gentes libri cunctam saeculi obtinent disciplinam »[43].

Sulla scorta di questa lettera di S. Gerolamo, citata anche da S. Tommaso[44] nello svolgimento di certe questioni di metodo teologico, L. Thomassin[45] vede svilupparsi il « progressus scholasticae dogmaticaeque theologiae ab ipsis Ecclesiae primordiis ».

Per la storia degli inizi dello Scolasticismo nella Patristica, va ricordato, nel periodo preagostiniano, anche Mario Vittorino Afro[46]. Egli ha tradotto in latino scritti aristotelici e neoplatonici e non ha perciò mancato di esercitare un influsso su S. Agostino, che lo cita, lodandolo come traduttore di « libri Platonicorum » e « doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus »[47]. Anche dopo la sua conversione al Cristianesimo, Mario Vittorino rimase filosofo neoplatonico, tanto da applicare, piú di ogni altro padre, il sistema neoplatonico alla dottrina cristiana. Accanto a lui va collocato solo lo scrittore ecclesiastico greco Sinesio di Cirene per una simile contaminazione di neoplatonismo e Cristianesimo.

Nel suo commento alla lettera agli Efesii Mario Vittorino cosí si esprime circa il rapporto tra scienza e fede: « Ordo est, ut prior fides est, qui enim credit, is ad scien-

[42] Ivi, 667 e 668.

[43] Ivi, 668.

[44] *In Boethium De Trinitate* q. 2, a. 3. Qui Tommaso, trattando la questione: « Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti », riporta come autorità un passo della *Epistola ad Magnum*.

[45] *Dogmata theologica*. Tractatus primus: *De Prolegomenis Theologiae*, c. 44 e 45 (ed. Vives I 275 s.).

[46] Cfr. Godehard Geiger, *C. Marius Viktorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, Metten 1888, 1889; Reinhold Schmid, *Marius Viktorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1905.

[47] *Confess.* 7, c. 9, n. 13; 8, c. 2, n. 3. Sui rapporti tra Mario Vittorino e Agostino cfr. R. Schmid, loc. cit. p. 68 ss.

tiam venit. Sic enim scriptum est: credideritis, tunc intelligetis » [48].

Gli scritti teologici di Mario Vittorino Afro non hanno esercitato alcuna influenza rilevante sull'epoca successiva. È quindi una valutazione eccessiva quella che di lui dà Usener, definendolo « il mediatore della cultura neoplatonica e il fondatore della filosofia scolastica dei Romani, il punto di partenza di quella evoluzione occidentale che, quasi senza soluzione di continuità, porta alla Scolastica medievale »; secondo Usener, « la sua conversione al Cristianesimo avvenuta durante la vecchiaia è divenuta esemplare per il collegamento mantenuto tra dogma e filosofia » [49].

Ma il Padre della Chiesa che ha esercitato un influsso di incalcolabile portata sul corso della Scolastica medievale dal punto di vista sia contenutistico che metodologico, è Agostino.

2. L'IMPORTANZA DI S. AGOSTINO COME MODELLO PER IL METODO SCOLASTICO

Agostino è « il massimo genio fra i teologi della Chiesa romana » [50], « uno di quegli spiriti che ne albergano cento altri » [51]; egli è simile « ad un albero accanto a delle acque correnti, le cui foglie non appassiscono e sui cui rami abitano gli uccelli del cielo » [52]. « Il pensatore piú profondo di quest'epoca della metafisica e insieme l'uomo piú possente fra gli scrittori di tutto il mondo tardo-classico: questo è stato Agostino, ed è parso che egli abbia voluto giungere fino ad una fondazione della conoscenza cristiana adeguata alla grande realtà del Cristianesimo. Quanto era stato

[48] Migne, *P. L.* VIII 1269.
[49] *Anecdoton Holderi*, Bonn 1877, p. 61.
[50] Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* I⁴, p. 162.
[51] Staudenmaier, *Joh. Skotus Erigena*, Frankfurt 1834, p. 274.
[52] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 60.

tentato dallo spirito pio di Origene, per tacere degli altri Padri scientificamente meno importanti, fu realizzato — per lunghi secoli — dall'animo impetuoso di Agostino. Egli rimosse e superò la concezione classica del mondo costituendo un grandioso sistema dottrinario della scienza cristiana » [53].

La personalità storicamente mondiale di Agostino porta il segno dell'universalità. Egli possiede l'universalità dello spirito e del sapere. Agostino ha tracciato solchi profondi nei campi del sapere filosofico e teologico, teoretico e pratico. Fra le rovine dell'antico palazzo laterano è stato ritrovato un affresco del VI secolo raffigurante Agostino; ebbene, a ragione l'iscrizione ad esso sottostante afferma che, mentre altri Padri dettero insegnamenti isolati, egli trattò in latino, con parole piene di forza, tutti i problemi della teologia [54].

Universale è stata anche l'influenza esercitata da Agostino; essa supera di gran lunga quella esercitata sull'Oriente da Origene, il genio della Patristica che piú si può avvicinare ad Agostino. Nel complesso di tutte le influenze agostiniane sul Medio Evo noi dobbiamo isolare quella esercitata sulla formazione del metodo scolastico ed esaminarla separatamente.

Agostino è molto importante per il metodo della speculazione medievale, addirittura fondamentale per l'applicazione che egli fa della dialettica alla teologia, per la sua concezione del rapporto tra fede e scienza e per i suoi accenni a una sistematica delle verità di fede. Anche la tecnica esteriore del metodo scolastico, la forma e la struttura dell'attività scientifica medievale poterono per piú versi orientarsi su proposte e modelli agostiniani. Il sigillo di cui sono improntati il lavoro e la ricerca filosoficoteologici fin entro il XIII secolo è ben quello di Agostino e neppure la sempre crescente concorrenza che, nella vera e

[53] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I, Leipzig 1883, p. 326.

[54] Cfr. G. v. Hertling, *Augustinus*², München 1904, p. 111.

propria Seconda Scolastica, Aristotele fece ai piú grandi Padri della Chiesa poté in alcun modo cancellare l'impronta agostiniana delle trattazioni filosofiche e, in particolar modo, teologiche.

a) *Dialettica e Teologia*

Già tutto il suo sviluppo intellettuale spingeva Agostino ad una utilizzazione consapevole della dialettica e soprattutto del sapere profano a favore della scienza sacra. Il ricco bagaglio culturale, estraneo alla concezione cristiana, che egli aveva acquisito nel periodo precedente alla conversione fu piegato da lui, dopo la conversione, attraverso un processo di ricerca, ad un accordo, ad una sintesi con il mondo di idee che il suo grande animo, assetato di salvezza, aveva accolto dal Cristianesimo, sí che usò la sua disposizione per la teoresi a profitto dello sviluppo di una letteratura pratico-parenetica e dell'esposizione della verità cristiana, come pure la sua cultura dialettico-filosofica e la sua profonda conoscenza del pensiero neoplatonico a vantaggio della penetrazione speculativa del contenuto della Rivelazione [55].

Agostino, che aveva dato inizio ad una raccolta, perduta per la maggior parte, di trattazioni sulle arti liberali, ad un'enciclopedia delle arti liberali [56], si è espresso in maniera

[55] Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris 1896, p. 150; v. Hertling, loc. cit., pp. 27-40; *Die Bekenntnisse des Hl. Augustinus*^{2}, Freiburg 1907, p. 11.

[56] Nelle *Retractationes* Agostino si duole della perdita delle sue opere sulla dialettica, sulla geometria, la retorica ecc.; ritiene tuttavia che se ne possano ritrovare ancora alcune in copia (Harnack, *Die Retraktationes Augustins*, p. 31). Secondo i Maurini i seguenti trattati tramandati come opere di Agostino sono tutti spurii: *De grammatica liber*, *Principia dialectices*, *Principia rhetorices*, *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*. Secondo Prantl, Crecelius e altri i *Principia dialectices* vanno considerati autentici. Cfr. Portalié, *Saint Augustin*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 2289; Eggersdorfer, *Der Hl. Augustin als Pädagoge*, p. 91 s.; Reuter, *Augustinische Studien*, p. 454.

inequivocabile sulla possibilità di utilizzare le varie branche delle scienze profane, in particolare la dialettica, per l'esposizione, la fondazione e l'apologia della verità cristiana. Nel *De ordine* [57] Agostino caratterizza cosí la dialettica, la « disciplina disciplinarum »: « Haec docet docere: in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire: sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest ». Il secondo libro del *De doctrina christiana*, che elabora un sistema degli studi profani dal punto di vista della Sacra Scrittura, contiene anche un capitolo intitolato « Quid iuvet dialectica ». In esso si mette in risalto come sia utilizzabile la dialettica per lo studio della Sacra Scrittura [58]: « Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in sanctis libris continentur, plurimum valet ». Nel medesimo libro Agostino cosí dice a proposito della possibile utilizzazione di scritti filosofici, in particolare platonici, a scopi teologici [59]: « Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda ». Qui, per illustrare il rapporto tra cultura pagana e cristiana, il Nostro usa lo stesso paragone, impiegato già da Origene, con i vasi d'oro e d'argento, i gioielli e gli abiti degli Egiziani. Come il popolo d'Israele, pur aborrendo gli idoli degli Egiziani, tuttavia, per ordine di Dio, partendo prese loro di nascosto vasi d'oro e d'argento, gioielli ed abiti per farne un miglior uso, cosí il cristiano deve lasciar da parte le leggende e gli errori delle scienze pagane e invece usare nel senso giusto le arti liberali adatte al servizio della verità, per la predicazione del Vangelo. Agostino giustifica quest'utilizzazione della filosofia pagana a fini cristiani anche riman-

[57] L. 2, c. 13, n. 38.
[58] *De doctrina christ.* l. 2, c. 31, n. 48.
[59] Ivi, l. 2, c. 40, n. 60.

dando all'esempio dei Padri latini e greci [60]: « Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne adspicimus quanto auro et argento et veste sussarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius; quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam; quanto innumerabiles Graeci? ».

Anche se Agostino, verso la fine della vita, si mostrò un po' piú freddo nei confronti delle scienze profane, e nelle *Retractationes* riprovò il fatto di aver troppo prediletto le « disciplinae liberales » e di aver eccessivamente lodato la filosofia pagana [61], non è tuttavia lecito, come ha fatto Eucken [62], vedere in questo atteggiamento, derivante dalla coscienziosità del grande Padre, l'espressione di una « mentalità ostile alla scienza ».

Le idee di Agostino sull'importanza propedeutica degli studi profani per la scienza sacra hanno esercitato un'influenza orientatrice sull'attività scientifica e sulla didattica del Medio Evo. Il *De doctrina christiana*, il cui secondo libro racchiude « un sistema della formazione culturale laica dal punto di vista della Scrittura », è diventato normativo per la metodologia e l'enciclopedia medievali delle scienze

[60] *De doctrina christ.* l. 2, c. 40, n. 61. Altri luoghi in cui Agostino si dichiara favorevole all'utilizzazione di discipline pagane, soprattutto nella dialettica, per scopi cristiani sono *De ordine* l. 1, c. 8, n. 24; l. 2, c. 9, n. 26; *Contra Cresconium* l. 1, c. 13 ss.; *Ep. ad Dioscor.* c. 3, n. 21; *De civit. Dei* l. 18, c. 41, n. 2; *Retract.* l. 1, c. 1, n. 4 e altri. Cfr. anche Eggersdorfer, *Der hl. Augustin als Pädagoge*, pp. 63 ss., 107 ss.; Fr. Wörter, *Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe*, Paderborn 1892, pp. 38 ss., 140 s.; Hans Becker, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig 1908, pp. 25 ss., 62 ss.; Wilh. Thieme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung*, pp. 386-391, Berlin 1908, pp. 60-64.

[61] *Retract.* l. 1, c. 3, n. 4 e 10; Harnack, *Die Retraktationes Augustins*, p. 11 ss. Eggersdorfer, loc. cit., p. 111. Reuter, *Augustinische Studien*, p. 451 ss. C'è da tener conto del fatto che Agostino ha subito un'evoluzione e che soprattutto la sua nomina a vescovo deve aver determinato il passaggio alla vita attiva. Egli stesso (*Ep.* 143 n. 2) richiede che le sue opere vengano lette nell'ordine in cui sono state scritte.

[62] *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*^{5}, p. 220.

religiose [63]. Per difendere l'applicazione della dialettica alla teologia Abelardo [64] può richiamarsi a diversi passi dell'« excellentissimus Augustinus ». Anche la partizione del sapere profano in Fisica (Dio = *causa subsistendi*), Logica (Dio = *causa intelligendi*) ed Etica (Dio = *causa vivendi*), partizione che Agostino aveva derivato dal rapporto dell'Uno assoluto con il mondo e con l'uomo, fu valorizzata ed utilizzata soprattutto dai pensatori della Prescolastica e della Prima Scolastica [65].

Agostino, per il fatto di aver parlato di un'applicazione della dialettica alla scienza sacra e per aver usato il piú largamente possibile la filosofia per la comprensione e la dimostrazione della verità di fede, ha posto in rapporto fra loro ragione e fede ed ha iniziato a trattare il problema di questo rapporto in una forma che sarà decisiva per la Scolastica.

b) *Fede e scienza* [66]

Il concetto di autorità usato nella letteratura classica (Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone) con un significato metafisico generale ed uno speciale etico, fu usato da Agostino in un senso teologico-dogmatico per spiegare il *cre-*

[63] Su questa influenza cfr. F. A. Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland* (1885), p. 46 ss.

[64] *Introductio ad theologiam* l. 2 (Migne, *P. L.* CLXXVIII 1040-1041). Abelardo si richiama al *De ordine* 2, c. 13, n. 38; *De doctrina christ.* 2, 31, n. 48; 2, 40, n. 60.

[65] L. Baur, *Dominicus Gundissalinus*, in « De divisione philosophiae », Münster 1903, p. 195. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas*, Paris 1901, pp. 54-62.

[66] Sulla concezione agostiniana del rapporto tra fede e scienza vedi Gangauf, *Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nach den Prinzipien des Kirchenlehrers Augustinus*, Augsburg 1851; Hähnel, *Glauben und Wissen bei Augustin*, Chemnitz 1891; Schwenkenbacher, *Augustins Wort: fides praecedit intellectum erörtert nach dessen Schriften*, Sprottau 1899; Nourrisson, *La philosophie de St. Augustin* II², Paris 1866, pp. 282-290; Dupont, *La philosophie de St. Augustin*, Louvain 1881, pp. 12-22; Storz, *Die Philosophie des Hl. Augustinus*, Freiburg 1882, pp. 85-101; Dorner, *Augustinus*, Berlin 1873, pp. 233-244; Fr. Böhringer, *Die Kirche und ihre Zeugen* I³, Zürich 1845, p. 247 ss.; Portalié, *St. Augustin*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I,

dere della fede cristiana [67]. *Auctoritas* e *ratio*, queste due forze motrici della speculazione medievale, sono trattate da Agostino nelle loro peculiarità e nel loro rapporto reciproco [68].

La stima per l'autorità della Chiesa gli ha ispirato le parole: « Ego vero Evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae me commoveret auctoritas » [69]. La piú incondizionata dedizione all'autorità della Sacra Scrittura risuona nella seguente affermazione di Agostino, riportata anche da S. Tommaso [70]: « Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam » [71]. Agostino ha dato ai posteri anche un luminoso esempio di venerazione per i Santi Padri: « Quod credunt (sc. Patres), credo; quod tenent, teneo; quod docent, doceo; quod praedicant, praedico » [72].

Tanto Agostino fa risaltare l'importanza dell'autorità, altrettanto è convinto dell'importanza e della necessità della *ratio*, dell'attività razionale per afferrare, penetrare e, per quel che è possibile, comprendere la verità divina.

Agostino esprime la sua concezione del rapporto tra fede e scienza con la famosa formula: « Intellige ut credas, crede ut intelligas » [73]. Il passo seguente non è che un ampliamento del medesimo concetto: « Alia sunt enim, quae nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus. Proficit ergo noster intellectus ad

p. 2337 ss.; Zänker, *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin*, Gütersloh 1907, p. 109 ss.; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Wien 1906, p. 143 ss.

[67] Cfr. Franz v. Tessen-Wesierski, *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*, Paderborn 1907, p. 65 ss.

[68] *De utilitate credendi*, c. 16, n. 34 ss.; *De quantitate animae*, c. 7, n. 12; *Contra Academicos* l. 3, c. 20; *De ordine* l. 2, c. 9, n. 26 ss.; *De moribus Ecclesiae cath.* c. 2, n. 3.

[69] *Contra epist. Manichaei quam vocant fundamenti* c. 5.

[70] *S. th.* 1, q. 1, a. 8 ad 3m.

[71] *Ep.* 82 *ad Hieronymum* n. 3.

[72] *Contra Iulianum* l. 1, c. 5, n. 20.

[73] *Sermo* 43, c. 7, n. 9.

intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat »[74]. Per Agostino, la scienza precede la fede. Noi dobbiamo sapere che si è avuta una Rivelazione di Dio all'uomo prima di accoglierne, per fede, il contenuto. Ed anche l'accettazione per fede della verità divina, cioè l'atto di fede, si attua per mezzo della ragione, certo innalzata soprannaturalmente. Anche la fede è pensiero: « Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare »[75]. Non appena, per mezzo della fede, è stata afferrata la dottrina della Rivelazione, ecco che lo spirito umano, innalzato soprannaturalmente, cerca di penetrare piú a fondo questa verità di fede e di avanzare cosí sulla via del sapere. Agostino usa piú volte in questo senso il passo di *Isaia* 7,9, e ciò sempre nella versione dei Settanta: « Nisi credideritis, non intelligetis »[76], con un'unica eccezione, in cui riporta il passo nel senso della Vulgata: « Nisi credideritis non permanebitis »[77]. Questo sapere che introduce alla fede non è una scienza completa, non è una comprensione integrale dei misteri, bensí una comprensione della verità cristiana adeguata alla nostra condizione terrena, e condizionata dall'effetto soprannaturale della Grazia. È questo un sapere che non esclude affatto la fede bensí piuttosto la nutre, la rafforza, la conferma: « [Haec scientia] fidei saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur »[78].

[74] *Enarr. in Ps.* 118, *sermo* 18, n. 3.

[75] *De praedestinatione Sanctorum* c. 2, n. 5.

[76] P. es. *De Trinit.* l. 15, c. 2, n. 2: « Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait Propheta Is. 7, 9: nisi credideritis, non intelligetis ». Ivi, l. 7, c. 5: « Quod intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille qui ait per Prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis ».

[77] *De doctrina christ.* l. 2, c. 12, n. 17.

[78] Ivi, l. 14, c. 1. Questo passo è citato da S. Tommaso come prova di autorità del carattere scientifico della *sacra doctrina*, cioè della teologia. Nota molto opportunamente Mausbach: « Il suo [di Agostino] motto *Crede ut intelligas*, che Anselmo trasmise alla Scolastica, promette alla ragione credente — sia pure nell'oscurità dei misteri — raggi di beatificante conoscenza: un tramonto dopo la faticosa giornata della fede, un'alba prima della visione celeste » (*Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauungen*$^{3-4}$, Gladbach 1905, p. 32).

In maniera molto interessante e chiara Agostino ha precisato le sue idee sui rapporti tra attività razionale e saldezza di fede nell'*Epistola CXX ad Consentium*, scritta nel 410 [79]. Qui egli afferma che Dio, il creatore della nostra ragione, non vuole in alcun modo che la ragione venga respinta dalla fede. Non potremmo credere se non fossimo capaci di ragionare. La ragione agisce e prima e dopo l'atto di fede. Agisce dopo: infatti la fede, per quanto riguarda i sacri misteri, che sono al di sopra di ogni visione e comprensione razionale, precede la scienza. Se però il mistero è riuscito ad entrare e a vivere nella nostra anima grazie alla fede, l'intelletto umano, purificato e rafforzato dalla Grazia, può acquisire una visione del contenuto della fede, come si legge in *Isaia* 7,9. La ragione però è attiva anche prima dell'atto di fede, in quanto ci offre i motivi razionali che persuadono ad accettare con gioconda fede la verità rivelata. Agostino ritiene preferibile conservare la posizione della ragione nella psicologia della fede, senza danno di questa, e con ciò conciliare armoniosamente fede e sapere razionale.

L'idea della « fides quaerens intellectum » con la quale Anselmo d'Aosta inaugura la Scolastica ha già avuto in Agostino un'espressione chiara e decisa nonché un'applicazione e una realizzazione del tutto consapevoli.

[79] Anche se tutta la complessa lettera è dedicata alla questione, tuttavia le idee principali sono espresse particolarmente nel n. 3: « Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creaverit, absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione percipere nondum valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, et hoc utique rationis est et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis, ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus; proinde, ut fides praecedat rationabiliter iussum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo inrationabile est; absit. Si igitur rationabile est, magnam quandam, quae capi nondum potest, fides antecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem ».

A ragione nota Staudenmaier [80]: « Dobbiamo ad Agostino la grande idea di un'unione speculativa fra fede e scienza ». Chi osservi e valuti nel complesso i relativi testi agostiniani non potrà condividere l'opinione di Dorner [81], secondo il quale la dottrina della fede sarebbe la piú oscura tra quelle concepite da Agostino, e si stupirà altamente di quanto afferma Harnack [82], e cioè che « Agostino non ha mai avuto chiaro il rapporto tra fede e scienza ed ha dato troppa importanza alla fede, a danno della razionalità e del sapere ». Che giudizi del genere siano privi di ogni fondamento risulta non solo da quanto è stato detto piú sopra sulla dottrina agostiniana del rapporto fede-scienza, ma lo si desume anche dal fatto che gli Scolastici hanno ricavato quasi esclusivamente da Agostino le loro dimostrazioni apologetiche della verità del Cristianesimo [83]. Cosí, per esempio, l'acuto teologo Matteo d'Acquasparta ha composto, a guisa di mosaico, le sue dimostrazioni apologetiche, esaurienti e ricche di pensiero, servendosi di stupendi passi di Agostino [84]. Appunto passi e concetti agostiniani assumono un posto di rilievo, nella Scolastica, sul piano della giustificazione speculativa della verità cristiana, in sede di « ratio theologica ». Ad Agostino talvolta, e certo senza ragione, è stato perfino rimproverato di aver troppo sottolineato e preferito la visione razionale nell'esporre la verità cristiana [85]; proprio Agostino incita Consenzio: « Intellectum valde ama » [86]. Ebbene, questo Agostino, appunto, dovrebbe, secondo Harnack [87], « essere stato

[80] *Joh. Scotus Erigena*, p. 274.
[81] *Augustinus*, Berlin 1873.
[82] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 119, nota.
[83] Sull'apologetica di S. Agostino cfr. J. Martin, *L'Apologétique traditionnelle* partie Iʳᵉ, Paris 1905, pp. 115-199.
[84] Cfr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, p. 125 ss.
[85] Per maggiori particolari v. Scheeben, *Dogmatik* I 370; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit* III, p. 821; Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* II, Würzburg 1857, p. 107 ss.
[86] *Epist.* 120 *ad Consentium* n. 13.
[87] Loc. cit. 73.

scosso piú che profondamente nella fiducia da lui riposta nella razionalità della verità cristiana »! Agostino ha indicato e aperto la via a tutta la teologia posteriore, in particolare anche alla Scolastica medievale: su questa via l'intelletto umano, illuminato dalla fede, poté procedere con coraggio ed energia, elevandosi fino a cogliere « l'organismo » e il « prammatismo » degli alti misteri del Cristianesimo.

c) *Sistematica*

Lo sforzo compiuto da Agostino di penetrare nel contenuto delle verità di fede con la ragione, purificata e guidata in vista del soprannaturale, doveva necessariamente condurre ad una visione profonda dei nessi interiori e dell'unità organica dei sacri misteri cristiani e stimolare potentemente ad un'esposizione sistematica di questo poderoso complesso di verità.

Agostino ha considerato da piú punti di vista la vasta regione, dagli sconfinati orizzonti, della verità cristiana; ha espresso in opere di carattere piú sistematico la possente impressione che quella visione del campo delle verità soprannaturali aveva fatto sulla sua grande anima in cerca di Dio; ha offerto ai pensatori medievali punti di vista e d'orientamento importanti per la struttura e l'architettonica di sistemi teologici.

Il *De doctrina christiana* (iniziato nel 397 e terminato verso il 426) presenta nella prima parte (libri I-III) un'ermeneutica biblica, nella seconda parte (libro IV) [88] un'omiletica. All'inizio di quest'opera [89] Agostino ha posto un breve sistema di teologia e « con ciò ha sostanzialmente rivelato la sua stima per la teologia sistematica » [90]. In brevi tratti egli delinea un quadro complessivo della dottrina cri-

[88] *C'est un vrai traité d'exégèse, le premier en date* (Portalié, *St. Augustin*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I 2300).

[89] L. 1, n. 9-19.

[90] Eggersdorfer, *Der Hl. Augustin als Pädagoge*, p. 140.

stiana. I concetti di Dio uno e trino, della natura inafferrabile di Dio, dell'incarnazione di Cristo, della salvezza e della santificazione dell'uomo nella Chiesa di Cristo, infine quello della morte e della resurrezione, insomma tutti i temi che le *Summae* e le *Sentenze* medievali hanno esposto in sistematica unità, ci si presentano già in Agostino esposti in forma breve e concisa. Abbiamo l'impressione di trovarci dinanzi al primo abbozzo delle monumentali opere sistematiche del Medio Evo. La frase premessa a questo sommario delle dottrine di fede — « Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur » [91] — è stata ripresa da Pietro Lombardo [92] come criterio di disposizione del contenuto della sua raccolta di *Sentenze*. Un'esposizione sistematica del dogma cattolico è l'*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus*, composto intorno al 421; questo scritto è giustamente definito da Portalié [93] come « admirable synthèse de la théologie d'Augustin ». Esso è divenuto un modello per i compendi teologici della Scolastica nella misura in cui queste brevi esposizioni di tutta la teologia, rifacendosi a quel modello, hanno inserito la dottrina cristiana nella cornice delle tre virtú teologali. Citiamo qui come esempio tipico il *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum* di S. Tommaso che, sul modello agostiniano, presenta la « compendiosa doctrina de christiana religione » secondo il criterio della distinzione delle tre virtú teologali. Carattere sistematico ha anche lo scritto *De fide et symbolo*, composto nel 393, un'interpretazione della professione di fede apostolica.

L'opera piú profonda di Agostino sono i quindici libri del *De Trinitate* (composto intorno al 416). I primi quat-

[91] *De doctrina christ.* l. 1, c. 2.

[92] Sent. I, d. 1, c. 2.

[93] Loc. cit., 2302. Per l'analisi di quest'opera vedi Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III^3, pp. 205-211. Scrive Agostino nel suo *Enchiridion*: « Ubi satis diligenter mihi videor esse complexus, quomodo sit colendus Deus, quam sapientiam esse hominis utique veram divina Scriptura definit » (*Retract.* 2, 63; cfr. ivi 2, 40).

tro libri offrono il materiale dottrinario della Scrittura riguardante il dogma della Trinità, i tre seguenti, in relazione ai primi, espongono la formulazione del medesimo dogma. La seconda parte della monumentale opera (libri VIII-XV) è dedicata all'esame speculativo di questo sublime mistero. Qui (e in particolare nel libro XIV, cap. I e ss.) sono sviluppati ampiamente e chiaramente i fondamenti della dottrina teologica della conoscenza. Quest'opera, specialmente nelle sue parti speculative (ricordiamo soltanto l'analogia con la Trinità ricavata dalla rappresentazione dello spirito umano come immagine di Dio), ha esercitato un influsso profondo sulla Scolastica. « Pars speculativa huius gigantici operis » — nota L. Janssens [94] — « quod libros omnes ad id tempus usque superexcedit, mirandis scholasticorum contemplationibus viam aperuit ».

L'opera piú importante di Agostino, i ventuno libri del *De civitate* (scritto tra il 413 e il 426) appare « da un lato come una filosofia della storia penetrata dalle idee del Cristianesimo e dall'altro come una grandiosa apologia del Cristianesimo stesso intrecciata alla prima » [95]. Quest'opera è una sorta di *Summa theologica* scritta dal punto di vista della storia [96]. Il *De civitate Dei* ha influenzato potentemente il pensiero medievale. Se negli Scolastici si possono trovare tracce di una concezione storica ciò è dovuto soprattutto all'influenza del *De civitate Dei* agostiniano [97].

[94] *Summa Theologica* III: *Tractatus de Deo Trino*, Friburgi 1900, 5, n. 4.

[95] A. v. Schmid, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, Freiburg 1900, p. 26. Sul concetto del *De civitate Dei* sviluppato dallo stesso Agostino (*Retract.* 2, 34, 1) cfr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[3], p. 412 ss. e particolarmente Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, pp. 159-174. Cfr. anche Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* IV, Freiburg 1900, p. 104 ss.; Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, Paris 1901, pp. 339-390.

[96] Simler, *Des Sommes de théologie*, p. 24, n. 2: *Le traité de la cité de Dieu est une espèce de Somme théologique rédigée au point de vue de l'histoire.*

[97] Circa l'influenza di Agostino sulla concezione medievale della storia cfr. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*[3-4], Leipzig 1903, p. 639.

Possiamo citare Ottone di Frisinga, il piú importante filosofo della storia del Medio Evo, come esempio di personalità in cui è possibile riscontrare in maniera concreta il potente influsso esercitato sul pensiero medievale dalle idee di Agostino sullo stato della divinità [98]. Dal *De civitate Dei* la Scolastica ha ricavato una quantità di idee e di citazioni. Si tratta di un'opera, scritta dal piú grande dottore della Chiesa cattolica, molto letta, compendiata e commentata nel Medio Evo [99].

Agostino ha quindi considerato ed esposto sistematicamente, da diversi punti di vista, la dottrina cristiana nella sua totalità o, per lo meno, ampi settori del contenuto della Rivelazione. Egli ha fornito alla teologia posteriore una solida base unitaria per la costruzione di un sistema teologico, e cioè la « ratio Dei », la « species aeternitatis ». È pure un'eco del pensiero agostiniano la frase che il piú grande sistematico del Medio Evo, Tommaso d'Aquino, ha collocato in apertura della sua opera piú matura, la *Summa theologica*: «Deus est subiectum huius scientiae. Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei » [100]. Fin quando il pensiero scolastico, nonostante ogni preferenza per Aristotele, si ispirò ad Agostino, esso seppe conservare la forza vitale per edificare sistemi e *Summae* teologiche, pur nell'approfondimento di singole questioni e ricerche. Solo quando la preferenza per Agostino e la Patristica svaní,

[98] Vedi J. Schmidlin, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, Freiburg 1906.

[99] Fra i commenti medievali al *De civitate Dei* ricordiamo: Thomas Walleis O. Pr. († dopo il 1349), *In decem primos libros e 22 De civitate Dei S. Augustini expositio*, Moguntiaci 1473 ecc.; Nicolaus Triveth O. Pr. († 1328), *In libros S. Augustini De civitate Dei*, Moguntiaci 1473 ecc. (cfr. Hurter, *Nomenclatar literarius theologiae catholicae* II², pp. 563 e 579); Franciscus de Mayronis O. Min. († 1327), *Theologicae veritates in S. Augustini De civitate Dei*, Tolosae 1448 (cfr. Cod. Vatic. Lat. 902: *Francisci Mayronis veritates collecte ex variis operibus S. Augustini* [fol. 1-134: ex libro *De civitate Dei*]). Un commento anonimo al *De civitate* è contenuto nel Cod. Lat. I 172 Inf. della Biblioteca Ambrosiana.

[100] *S. Th.* 1, q. 1, a. 7, c.

in seguito ad un uso eccessivo della dialettica e ad una negativa tecnica di speculazione, terminò l'epoca delle *Summae* teologiche e iniziò repentinamente il periodo di decadenza della Scolastica.

d) *Tecnica formale*

Agostino non ha soltanto influenzato esemplarmente la Scolastica con le sue fondamentali concezioni sul rapporto dialettica-teologia, sulle relazioni tra fede e scienza e con le sue ampie sistematiche trattazioni: egli ha anche compiuto un lavoro preparatorio ed esemplare ai fini del metodo scolastico, per quanto si riferisce alla trattazione delle singole materie, alla disposizione dei punti problematici, all'impiego dell'argomentazione, soprattutto alla tecnica formale del lavoro scientifico. Resta tuttavia una differenza: che Agostino, cioè, si muove liberamente e nelle forme piú varie nei confronti del problema che esamina, e non rimane legato a schemi fissi, a determinati tipi, sempre ricorrenti, di presentazione di problemi e di dimostrazione.

Per la valutazione del procedimento metodologico di Agostino è di sommo interesse il suo *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* (composto nel 396 o 397). Esso indica ed impiega le regole e le leggi sulle quali debbono orientarsi i teologi nell'apologia della verità religiosa. Agostino, qui, si incontra coi suoi avversari sul terreno comune della verità non ancora scientificamente trovata e da ricercarsi con il massimo impegno. E, partendo di qui, agisce con magistrale dialettica contro gli argomenti degli avversari, distrugge un'obiezione dopo l'altra, acquista vittoriosamente una posizione dopo l'altra e riesce a giustificare anche sul piano scientifico la verità da lui posseduta per fede fin dall'inizio e a darle solidi fondamenti, mentre la concezione eretica del suo avversario

non resiste di fronte al tribunale di una riflessione concreta e scientifica [101].

Il controversista Francesco Veronio [102] (m. 1649) loda incondizionatamente questo metodo polemico di Agostino, esponendone ampiamente particolarità e vantaggi.

Negli scritti di Agostino si trova gran copia di pregevoli espressioni e indicazioni metodologiche. Troviamo usate in Agostino tutte le forme della argomentazione; tutti i mezzi per chiarire ed illuminare difficili aspetti della verità e del sapere vengono da lui utilizzati [103]. Osserva con precisione G. von Hertling [104]: « Agostino è maestro nello sviscerare un problema, nell'affrontarlo da tutti i lati, nel chiarire con immagini vivissime il concetto piú astratto, nell'avvicinare al lettore l'esperienza piú lontana da lui ». Egli tratta anche dell'arte della disputazione e non la considera come un'occasione per la litigiosità bensí come un mezzo per afferrare e discernere la verità: « Qui enim disputat, verum discernit a falso » [105]. Egli trova tranquillità e moderazione nella polemica e nella disputazione [106]. Sot-

[101] Per valutare questo metodo polemico di Agostino sono utili i seguenti testi: *Contra epist. Manichaei* n. 3: « Ut autem facilius mitescatis et non inimico animo vobisque pernicioso mihi adversemini, illud quovis iudice impetrare me oportet a vobis, ut ex utraque parte omnis adrogantia deponatur. Nemo nostrum dicat iam se invenisse veritatem; sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit, si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur »; ivi, n. 14: « Ego namque catholicam fidem profiteor et per illam me ad certam scientiam perventurum esse praesumo; tu vero, qui fidem meam labefactare conaris, certam scientiam trade, si potes, ut id, quod credidi, temere me credidisse convincas ». Un'analisi di questo metodo agostiniano è in Laforêt, *Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae*, Lovanii 1849, p. 75.

[102] *Méthode de traiter des controverses de religion* I, Paris 1638, I, cap. 3.

[103] Ad esempio, Agostino usa ripetutamente l'« argumentum ex absurdo, ex auctoritate negativa, ex contrario sensu, ex etymologia, ex loco ad tempus, ex minori ad maius, ex maiori ad minus, ex simili » ecc. Ne dà alcuni esempi Angelus Cupeteolus, *Theologia moralis et contemplativa S. Augustini* I, Venetiis 1737, p. 215 ss.

[104] *Augustinus*, p. 37.

[105] *Contra Cresconium* l. 1; c. 15, n. 19.

[106] Ivi, l. 4, c. 3, n. 3.

tolinea con forza la componente etica dell'attività scientifica e non si stanca di incitare all'umiltà e alla moderazione il dottore, il maestro della verità cristiana: « Si enim malus est, Doctor non est; si Doctor est, malus non est » [107]. Nel dialogo *De magistro* (dell'anno 389) Agostino sottolinea particolarmente l'efficacia del fattore divino nell'apprendimento della verità appoggiandosi a *Màtth.* 23,10: « Unus est magister vester, Christus ». Questo scritto è stato utilizzato ed imitato nella letteratura medievale [108]. Agostino non solo incita alla moderazione e alla cautela nel ricercare, difendere e presentare la verità; lui stesso si accinge all'opera con la massima calma e cautela. Nelle questioni difficili spesso si limita a riferire senza dare una soluzione decisiva. Preferisce la « diligentia inquirendi » alla « temeritas affirmandi » [109]. Anche Scolastici come Pietro Lombardo e Tommaso d'Aquino hanno notato in Agostino questa particolarità, prendendo quindi piú d'una espressione agostiniana come opinione orientativa, non come sentenza apodittica [110]. Non è per nulla in contrasto con la calma, la moderazione e la cautela usate da Agostino nelle sue affermazioni il fatto che egli spesso, nell'esprimere ed esporre la verità già riconosciuta ed assimilata con tutto

[107] Ad es. *De libero arbitrio* l. 1, c. 1, n. 3. Cupeteolus (loc. cit. II, pp. 153-174) alla voce *Doctor* riporta una scelta di interessanti passi agostiniani sulle doti scientifiche ed etiche e sull'attività del maestro di verità cristiana.

[108] In *Retract.* 1, 12 Agostino riferisce sulle idee contenute nel *De Magistro*: « In quo (sc. libro) disputatur et quaeritur et invenitur magistrum non esse qui docet hominem scientiam, nisi Deum ».

[109] Cfr. *Lib. imperf. de Genesi ad litteram* c. 9.

[110] Petrus Lombardus, Sent. II, dist. 33, c. 2: « Ecce perspicuum fit Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo ». L'Aquinate usa spesso quest'espressione, ad es.: *S. th.* 1, q. 77, a. 5 ad 3^{m}; a. 8, ad 6; 1, q. 86, a. 6; q. 87, a. 4 ad 2; q. 89, a. 7 ad 2, ecc. Certo, dai passi dell'Aquinate sull'argomento appare evidente lo sforzo di far apparire come semplici citazioni le affermazioni platonizzanti di Agostino, difficilmente conciliabili con l'aristotelismo, in modo da spiegare Agostino nel senso della gnoseologia e della psicologia aristoteliche. Cfr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, p. 72; G. v. Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*, München 1904.

l'entusiasmo della sua anima assetata di verità, dia prova di un idealismo e di uno spiritualismo prorompenti per cui la parola finisce per dire piú di quanto egli abbia in animo di dire [111]. Bonaventura, insieme al suo discepolo Matteo d'Acquasparta, lo Scolastico del XIII secolo che piú profondamente di ogni altro ha accolto ed assimilato le idee e la personalità di Agostino, definisce cosí questa particolarità letteraria del grande vescovo d'Ippona: « plus dicens et minus volens intelligi » [112].

Un lavoro propedeutico esemplare per la Scolastica è stato compiuto da Agostino nella tecnica del porre i problemi. Egli è in tutto e per tutto consapevole dell'importanza, della necessità metodologica di ben cogliere e comprendere il punto in questione: « Qui non videt quaestionem, quomodo intelliget quod exponitur? » [113]. Negli scritti di Agostino si trova una quantità di affermazioni casuali sulla natura e i modi e l'oggetto della *quaestio*. Incontriamo molto spesso indicazioni circa la brevità, la cura, la cautela da usarsi nel risolvere i problemi, circa l'importanza di *auctoritas* e *ratio* nel replicare a difficoltà e questioni teologiche. Dai testi di Agostino si potrebbe mettere insieme una vera e propria opera propedeutica per la formulazione scientifica, la precisazione e soluzione dei problemi [114]. Queste opinioni e indicazioni di Agostino sulla tecnica del porre e risolvere problemi sono tanto piú pregevoli in quanto non provengono dalla penna d'un logico orientato unicamente in senso teoretico, ma si sono mostrate efficaci in campo pratico ai fini di una vittoriosa difesa della verità cristiana contro le piú complicate obiezioni degli avversari. La « quaestio de nomine », la pura contesa su nomi e termini, senza uno scopo reale, viene respinta da Agostino

[111] Questo criterio va osservato particolarmente nel giudicare le teorie agostiniane della conoscenza e della grazia.

[112] Sent. II, dist. 33, a. 3, q. 1, ad 1; *Breviloquium* l. 3, § 5.

[113] *Tract.* 29 *in Ioann.*

[114] Cupeteolus (*Theologia moralis et contemplativa S. Augustini* III, 685-715) ha raccolto in 19 capitoli, sotto la voce *Quaestio*, questi testi agostiniani.

come inutile e caratteristica di persone litigiose [115]. Espressioni come « Sed hoc omitto, ne de nominibus sit potius controversia quam de rebus » [116] ritornano di frequente in lui. La mente di Agostino, disposta a vastità d'orizzonti e alla profondità, non era accessibile alle sottigliezze e ai cavilli. Se qualche Scolastico, particolarmente della decadenza, si merita l'accusa di sottigliezza eccessiva, di cavillosità o di vuota litigiosità, certo questo Scolastico non era dotato di spirito agostiniano. Per un metodo di lavoro scientifico ispirato a grandi, concreti principi la Scolastica poteva ricavare dagli scritti di Agostino una quantità di spunti e di indicazioni metodologici e in realtà l'ha fatto ampiamente. Piú in là, nel trattare le singole epoche e i singoli pensatori, prenderemo in esame le forme in cui, nei vari periodi della storia della filosofia medievale, si sono concretizzati questi influssi agostiniani. Qui si trattava solo di dare uno sguardo a quegli elementi dell'attività letteraria di Agostino che fossero stati di qualche peso e significato per lo sviluppo e la formazione del metodo scolastico. Ci resta ancora da segnalare che la speculazione medievale è di marca agostiniana. Dice Rottmanner [117]: « In sostanza Ago-

[115] « Quid est enim contentiosius quam, ubi de re constat, certare de nomine? » (*Epist.* 338, n. 4).

[116] *De anima et eius origine* l. 4, c. 14, n. 20. « Dicant, quod volunt; non enim cum eis de verborum controversia laborandum est » (*De civitate Dei* l. 9, c. 23, n. 1); « Non enim cum eis de vocabulis quaestione pugnandum est » (*De Trinitate* 10, c. 7, n. 191).

[117] M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon* I 413. Sull'influenza e l'autorità di Agostino v. Fr. Böhringer, *Die Kirche und ihre Zeugen* I³ 772: « Essa (l'epoca medievale) è come immersa nello spirito agostiniano, tutte le sue opere sono colme di reminiscenze di questo autore. Si rifanno a lui la Scolastica e la mistica; ambedue hanno le loro radici in lui che le ha riunite in sé tutt'e due. Per il suo cuore è il padre della migliore mistica, per la sua speculazione è il padre della Scolastica ». Reuter, *Augustinische Studien*, pp. 479-516: « Zur Würdigung der Stellung Augustins in der Geschichte der Kirche »; Nourrisson, *La philosophie de St. Augustin* II², p. 153 ss.: « De l'influence de la philosophie de St. Augustin avant le dix-septième siècle »; Willmann, *Geschichte des Idealismus* II, p. 231 ss.; A. Koch, *Der Hl. Faustus, Bischof von Riez*, Stuttgart 1895, p. 129 ss.; Portalié (*St. Augustin*, loc. cit. 2317 ss.) riporta una serie di affermazioni, antiche e recenti, sull'autorità e sulla straordinaria influenza esercitata da Agostino;

stino ha impresso il marchio del suo spirito su tutta la filosofia posteriore dell'Occidente». Agostino ha posto al servizio del Cristianesimo, tramandandoli alla posterità, i tesori spirituali del mondo antico. La sua opera consiste nell'aver trasformato ed adattato la lingua latina ad esprimere la dottrina cristiana. « Augustin en a fait la langue dogmatique par excellence et c'est sur lui que se sont formés les Anselme et les Thomas d'Aquin » [118]. E. Norden [119] definisce Agostino « come stilista, la personalità potente che supera ogni altra del passato e del tempo a lui posteriore». L'intenso desiderio provato da Agostino per la verità, per la verità increata, la possente attrazione che la sua grande anima sentiva verso Dio, il carattere teocentrico della sua concezione e della sua dottrina [120], tutto questo ha fatto

inoltre (loc. cit. 2319 ss.) illustra dettagliatamente l'influenza delle teorie agostiniane sulle epoche seguenti. Oltre a ciò Portalié, in un ampio articolo del *Dictionnaire de théologie catholique* I 2501-2565: « Développement historique de l'Augustinisme » esamina a fondo, dal punto di vista storico, i singoli studi intorno all'influenza agostiniana sulla teologia. Sulla importanza storica di Agostino come maestro della Chiesa v. anche Harnack, *Dogmengeschichte* III[3], p. 94 ss. Anche teologi meno recenti hanno riconosciuto l'influenza di Agostino particolarmente sulla Scolastica e sul metodo scolastico. Scrive ad es. L. Thomassin: « Non immerito ergo Augustinus princeps et auctor habetur eorum qui theologiam via et ratione tradiderunt » (*Dogmata theologica. De prolegomenis theologiae* c. 45, ed. Vivès, V 280). J. B. Genér, *Theologia dogmatico-scholastica* I 42: « S. Augustinus... plane Scholasticis facem praetulit; adeo ut nonnemo iure dixerit, Augustinum et Scholasticum et Scholasticorum Antisignanum praefulsisse ». Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis* II, p. 503: « Augustinus enim qui cum haereticis saepe colluctandum habuit, eam (sc. theologiam vel potius methodum scholasticam) aliquatenus introduxit ». P. Matthaeus Hauzer ha pubblicato un *Index scholasticus* (p. 74 ss.) nel suo *Commentarius anatomicus in omnia et singula opera B. Augustini*[2] (Augustae Eburonum 1745).

[118] Portalié, *St. Augustinus*, in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 2321.

[119] *Die antike Kunstprosa* II, p. 621.

[120] Sull'aspirazione di Agostino a Dio come al punto centrale intorno a cui gravita tutta la sua vita spirituale dopo la conversione ha scritto efficacemente Augustin Egger, *Der Hl. Augustinus*, Kempten und München 1904, p. 91 ss. Una serie di passi agostiniani che esprimono tale aspirazione si trovano in P. Antoninus M. Tonna-Barthet, *Sancti Patris Augustini doctrina ascetica* II, Einsidlae 1906, cap. 1, pp. 155-162.

rivolgere lo sguardo assetato di verità dei pensatori medievali verso il sole della verità divina. La dottrina di Agostino ha un carattere assolutamente cattolico, è basata su una profonda concezione della Chiesa ed è ispirata alla piú grande venerazione per l'autorità ecclesiastica.

L'indirizzo spirituale della Scolastica ha potuto orientarsi su Agostino. L'anima di Agostino ardeva d'amore per la verità. Questo entusiasmo per la verità si è spesso manifestato in lui come prepotente spiritualismo. I suoi pensieri, da cui emanano vitalità e forza, hanno preservato la Scolastica, nei suoi momenti migliori, dalla monotonia e dagli schemi fissi. Se nel pensiero scolastico si trovano forza vitale e freschezza giovanile, ciò è dovuto allo spirito agostiniano; se nella concezione medievale si agitano e si rivelano elementi psicologici, questa manifestazione di una mentalità psicologico-soggettiva è dovuta all'influenza del grande pensatore africano che tanto a fondo è andato nel sondare la vita della propria anima, e nelle « Confessioni » ne ha dato un ritratto di trascinante efficacia, del filosofo che ha esclamato, proprio nelle « Confessioni »: « Io non voglio sapere altro che Dio e l'anima ».

I giganti della speculazione medievale debbono il loro fascino e la loro forza d'attrazione durati fin in epoche lontane al fatto che si sono mossi in un'atmosfera agostiniana.

3. LA PATRISTICA LATINA POST-AGOSTINIANA. LE PRIME RACCOLTE DI SENTENZE

La Patristica latina posteriore ad Agostino è fondata su questo grandissimo teologo della Chiesa cattolica. Gli inizi, i primi tentativi del metodo scolastico in quest'epoca consistono in sostanza in riproduzioni ed ulteriori esplicazioni delle idee e dei procedimenti agostiniani.

Il miglior discepolo di Agostino, S. Prospero d'Aquitania, è autore di una raccolta di 392 proposizioni tratte dagli

scritti del Maestro, il cui titolo è *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum libri.* Si tratta « di una specie di summa della teologia agostiniana, un libro notevole dal punto di vista storico già solo perché in Occidente fu il primo di quel genere che nel Medio Evo avrebbe prodotto ancora opere cosí importanti come quella di Pietro Lombardo » [121]. Un libretto veramente aureo è il *De fide seu de regula fidei ad Petrum* di S. Fulgenzio di Ruspe che, per il suo carattere agostiniano, fu attribuito nel Medio Evo a S. Agostino [122]; si tratta di un'esposizione sistematica della dottrina religiosa che ricorda l'*Enchiridion* di Agostino, di un compendio della dogmatica. Pure ad Agostino fu attribuita l'opera *De ecclesiasticis dogmatibus*, molto citata nel Medio Evo, un breve e sistematico compendio della dottrina cristiana; l'opera però è di Gennadio di Marsiglia [123]. Un discepolo di Agostino, di formazione dialettica, si dimostrò Claudiano Mamerto, il cui scritto *De statu animae* fu ben noto al Medio Evo e citato, per esempio, da Abelardo [124]. Dal punto di vista metodologico è da segnalare in esso la dimostrazione dell'« animae incorporalitas » condotta seguendo, in successione, i filosofi pagani, i « doctores ecclesiastici » (Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino) e la Sacra Scrittura [125].

Il grande papa Gregorio Magno, vissuto proprio alle soglie del Medio Evo, segue un indirizzo intellettuale piú pratico. L'accento principale della sua poderosa influenza

[121] Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande* I², Leipzig 1889, p. 366. Cfr. Migne, *P. L.* LI 37; *Hist. litt. de France* II, pp. 369-407.

[122] Cfr. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, Paris 1904, p. XXIII.

[123] Cfr. G. Morin, *Le Liber dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent*, in « Revue Bénédictine » XXIV, pp. 445-455.

[124] *Claudiani Mamerti opera*, rec. Aug. Engelbrecht in « Corpus script. eccl. lat. » XI; Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 31.

[125] Lib. 1, c. 8, 9, 10 ss.

si trova nel campo del diritto ecclesiastico e della condizione pratica della vita religiosa. I suoi scritti hanno fortemente influenzato l'indirizzo pratico della Scolastica medievale: essi furono molto studiati, compendiati, come dimostra anche il gran numero di citazioni da Gregorio, soprattutto nelle parti di filosofia morale delle raccolte di *Sentenze* e nelle *Summae* medievali. Anche se l'influsso di Gregorio Magno sulla vita e sul pensiero religiosi del Medio Evo fu durevole e molteplice, anche se la letteratura medievale tradisce ovunque chiare tracce della sua influenza, tuttavia dall'attività letteraria del grande Papa non è possibile estrarre fattori ed elementi importanti per lo sviluppo e la strutturazione del metodo scolastico. Solo alcune espressioni, come, per esempio, « Hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri », oppure « Apparentia non habent fidem, sed agnitionem », o ancora « Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » [126] sono prese in considerazione, per esempio, da Pietro Abelardo, da Simone di Tournai, Tommaso d'Aquino, Matteo d'Acquasparta e altri nel trattare del rapporto tra fede e scienza.

Di importanza straordinaria per la trasmissione al mondo germanico di elementi del sapere romano è l'attività di Isidoro di Siviglia (m. nel 636), soprattutto per le sue *Etimologie* od *Origini*, un'enciclopedia in venti libri di tutto il sapere, i cui primi tre libri trattano le materie del trivio e del quadrivio. Per le trattazioni medievali delle sette arti liberali, enciclopedie e glossari, quest'opera di Isidoro divenne una miniera di sapere filologico e di scienza naturale [127]. Per il lato sistematico del metodo scolastico sono

[126] *Homil. in Evang.* l. 2, homil. 26, n. 1 e 8 (Migne, *P. L.* LXXVI 1197, 1202).

[127] Sulle *Etimologie* di Isidoro v. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande* I², p. 588 ss.; Baur, *Dominicus Gundissalinus*, in « De divisione philosophiae », p. 355 ss.; Mariétan, *Problème de la classification des sciences*, Paris 1901, p. 88 ss.; Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* IV, p. 241 ss. Delle ridu-

importanti i *Libri tres sententiarum* di Isidoro. Quest'opera, il cui titolo è stato desunto da Prospero d'Aquitania, consiste in un compendio della dottrina della fede (I libro) e della morale (II e III libro), composto, come un mosaico, con citazioni da Agostino e da Gregorio. Se lasciamo da parte le sentenze di Prospero, dalla fisionomia troppo poco sistematica, abbiamo qui il primo esemplare del genere letterario delle *Sentenze*, cosí fiorente nella Scolastica, particolarmente nel XIV secolo [128]. Le *Sentenze* di Isidoro sono uno dei libri piú letti nel Medio Evo, compaiono in moltissime raccolte di manoscritti e sono state anche variamente rielaborate. La Biblioteca Ambrosiana di Milano, ad esempio, conserva sette bei manoscritti delle *Sentenze* di Isidoro, fra cui un codice del VII secolo proveniente da Bobbio. Un esempio di rielaborazione delle *Sentenze* di Isidoro è il cod. lat. 694 della Bibliothèque Mazarine che dal fol. 53ʳ fino al fol. 70ʳ unisce notevoli parti delle *Sentenze* di Isidoro a passi di teologi piú tardi come Lanfranco e Anselmo di Aosta.

Il primo libro delle *Sentenze* di Isidoro (chiamate anche *De summo bono* per il loro inizio « Summum bonum Deus est ») contiene, in trenta capitoli, la Dogmatica. Innanzi tutto tratta della qualità di Dio (capp. I-III), e della conoscibilità di Dio (capp. IV-V). L'eternità di Dio (cap. V) segna il passaggio ai temi della creazione, alla dottrina del mondo, del male, degli angeli, e dell'anima umana. I capitoli XIV e XV racchiudono la dottrina di Cristo e dello Spirito Santo. Dopo aver trattato della Chiesa, delle eresie e dei pagani (capp. XVI-XVII), Isidoro giunge a parlare del rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento (« de differentia

zioni e imitazioni medievali delle *Origines* di Isidoro tratta Loewe, *Prodromus corporis Glossariorum latinorum*, Lipsiae 1876. I principali glossari sono riportati in *KL* V 712. Un interessante *Summarium Henrici in Isidori Etymologiis* è in Clm. 2612, fol. 1-91.

[128] Sulle Sentenze di Isidoro cfr. Ebert, loc. cit. I², p. 596; R. Schmid (Wagenmann), in *RE* IX³ 450.

Testamentorum ») a cui seguono osservazioni sul Simbolo, sulla preghiera, il battesimo e la Comunione. L'escatologia conclude la dogmatica. Ci troviamo qui di fronte ai tratti fondamentali dei sistemi teologici medievali, anche se la strutturazione non è, a dir vero, rigidamente fissata. Piú esauriente è la trattazione della morale (libri II e III), che inizia con la dottrina delle virtú teologali e della Grazia. Qui Isidoro ha predisposto un abbondante materiale per l'etica teologica degli Scolastici. Nella sua comprensione della scienza sacra egli si fa guidare da alti principi soprannaturali [129].

Un libro di *Sentenze* è stato scritto anche dal vescovo Samuele Tajo di Saragozza, vissuto qualche tempo dopo Isidoro e anche lui operante in Spagna [130]. Nella prefazione, questo autore precisa lo scopo della sua opera: vuole esporre tutta la dottrina cristiana in stretta connessione con gli scritti di Gregorio Magno e rifarsi ad Agostino per le questioni non trattate da Gregorio. In realtà le *Sentenze* di Tajo sono tutte intessute di testi di Gregorio, integrati da luoghi agostiniani. I quaranta capitoli del I libro comprendono la dottrina di Dio, delle sue qualità, della Trinità e della creazione. La trattazione sulla preparazione dell'umanità a ricevere il Salvatore segna il passaggio alla dottrina dell'Incarnazione e della Salvazione, che si trova all'inizio del II libro (capp. I-VIII). Il secondo libro racchiude anche passi molto suggestivi sulla predicazione del Vangelo e l'ufficio dei pastori d'anime; riecheggia in questi capitoli il tono intimo e caldo della *Regula pastoralis* di Gregorio. Il

[129] Cfr. l. 3, c. 8 « de lectione »; c. 9 « de assiduitate legendi »; c. 10 « de doctrina sine gratia »; c. 11 « de superbis lectoribus »; c. 12 « de carnalibus lectoribus »; c. 37 « de his qui bene docent et male vivunt »; c. 40 « de iracundis doctoribus »; c. 41 « de superbis doctoribus ».

[130] Sulle Sentenze di Tajo, pubblicate in *España sagrada* XXXI e in Migne, *P. L.* LXXX 727-990, v. Hurter, *Nomenclator* I³, p. 610. Sul grande numero di mss. delle Sentenze di Tajo cfr. Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* I, p. 587 n. 1.

III libro è una trattazione della virtú e dei doveri, il IV dà un particolareggiato ammaestramento sui peccati che prosegue nel libro successivo. L'opera si conclude con l'escatologia.

Le *Sentenze* di Tajo hanno un ordinamento sistematico piú rigido di quelle di Isidoro, tanto che Mabillon ha potuto affermare, con una certa ragione, che Tajo fu il primo sul cui esempio Pietro Lombardo e altri composero i loro libri di *Sentenze* [131].

[131] Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris 1691, p. 210. L'anonimo autore del pregevole *De optima legendorum Ecclesiae Patrum methodo* (Augustae Taurinorum 1742) scrive a p. 232: « Saeculo septimo Tayonus Episcopus Caesaraugustanus Summam Theologiae ex operibus Sanctorum Gregorii Papae et Augustini collectam elucubravit ».

Parte III

BOEZIO, L'ULTIMO ROMANO, IL PRIMO SCOLASTICO

In connessione con la Patristica latina incontriamo anche la figura cavalleresca di Boezio, l'ultimo romano (m. 524 o 526) [1]. Dopo Agostino è stato Boezio, di tutti gli scrittori latini della Patristica, ad influenzare maggiormente la Scolastica, specialmente lo sviluppo del metodo scolastico. « Boezio — nota G. von Hertling [2] — è, dopo Agostino, la massima autorità della prima Scolastica ».

In un manoscritto monacense del XIV secolo Boezio viene definito « noster summus philosophus » [3]. In raffigurazioni simboliche delle diverse scienze, quali è possibile trovare spesso nei codici medievali, Boezio appare come rappresentante della filosofia; cosí, per esempio, compare in un manoscritto monacense del secolo XIII [4].

[1] Su Boezio, cfr. tra le opp. piú recenti Teuffel-Schwabe, *Geschichte der römischen Literatur* II (1890), p. 1230 ss.; Bardenhewer, *Patrologie*², pp. 554-558; Hurter, *Nomenclator* I³, pp. 459-462. Gli articoli su Boezio di Funk in *KL* II², p. 967 ss., di Dryander (Georg Müller) in *RE* III³, p. 277 s., di Godet in « Dict. de théol. cath. » II, pp. 918-922, di Hartmann in « Pauly-Wissowa », *Realenzyklopädie des klassischen Altertums* III², pp. 596-601 e di H. Plenkers in Buchberger, « Kirchl. Handlexikon » I, p. 677. Sull'epoca di composizione e sull'ordine cronologico delle opere boeziane vedi i pregevoli lavori di Brandt in « Philologus » LXII (1903), pp. 141-154, 234-275.

[2] G. v. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in « Sitzungsberichte der philos.-philol.-historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften » 1899, p. 25.

[3] Clm. 12667, fol. 30ᵃ.

[4] Ivi, 2599. Questo codice, fol. 102ᵃ-111ᵇ, contiene « Figurae variarum disciplinarum pictae, quarum singulis primarii cultores ex

L'importanza di Boezio per la Pre-Scolastica e la Prima Scolastica, nonché per la Seconda Scolastica, la sua influenza sulla struttura e lo sviluppo del metodo scolastico si basa su tre elementi: la mediazione di scritti aristotelici, la diffusione della sua *Consolatio philosophiae* e particolarmente i suoi *Opuscula sacra*, cioè i suoi scritti teologici.

adverso adpicti sunt, ut grammatice Priscianus ». Al fol. 106[b] è raffigurata la filosofia. A destra è rappresentata una donna dalla veste variopinta che reca nella sinistra uno scettro. A sinistra vi è una fortezza con delle torri ed un'iscrizione: « Carcer in Papia ». In questo carcere, dietro una grata, è raffigurato Boezio. Sulla copertina di un libro che egli tiene nella mano destra si legge: « Flebilis heu mestos cogor inire modos ». Intorno all'avambraccio destro si avvolge un rotolo di pergamena con la scritta: « Consolatus ego vobis solatia presto ».

I

BOEZIO COME MEDIATORE DELL'ARISTOTELISMO NEL MEDIO EVO OCCIDENTALE

Boezio, dando veste latina a parti importanti della logica aristotelica, le ha messe a disposizione della cultura della Pre-Scolastica e della Prima Scolastica, ed ha perciò contribuito in misura rilevante alla formazione e allo sviluppo della Dialettica in quei tempi ed anche all'impiego di essa a favore della teologia. Come ci dice egli stesso, Boezio aveva accarezzato il grandioso progetto di tradurre in latino tutte le opere di Platone e di Aristotele e di commentarle, al fine di rendere possibile una conciliazione tra le idee di questi due giganti del pensiero greco[1]. In realtà, questo progetto sembra essersi realizzato solo limitatamente agli scritti logici dello Stagirita. L'asserzione di Mandonnet[2] secondo cui Boezio avrebbe tradotto altri scritti, oltre a

[1] *In librum de interpret. editio secunda* l. 2 (Migne, *P. L.* LXIV 433): « Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit, in Romanum stilum vertens, eorum omnia commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, et ex moralis gravitate peritiae, et ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum est, id omne ordinatum transferam, atque id quodam lumine commentationis illustrem, omnesque Platonis dialogos vertendo, vel etiam commentando, in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententiam, in unam quodammodo revocare concordiam, et in his eos non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrem ».

[2] *Siger de Brabant*, Fribourg 1899, p. XXIV, n. 3. Cfr. sul complesso delle traduzioni aristoteliche di Boezio anche Concetto Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Documenti ed appunti, Messina 1904, p. 19 ss. Marchesi riconosce come sicuramente di Boezio soltanto una traduzione degli scritti aristotelici di logica.

quelli logici, se non addirittura tutte le opere di Aristotele, sembra avere solo il valore di un'ipotesi, a meno che non venga ritrovato qualche manoscritto che serva a documentarla. A noi sono rimaste, delle traduzioni aristoteliche di Boezio, solo quelle delle *Categorie* e del περὶ ἑρμηνείας. Abbiamo poi, sempre di Boezio, un commento alle *Categorie* in quattro libri e due commenti al περὶ ἑρμηνείας, e precisamente un commento piú elementare (*editio prima*) in due libri ed uno scientifico in sei libri (*editio secunda*) [3]. Le traduzioni dei due *Analitici*, della *Logica* e della *Sofistica* di Aristotele [4] pubblicate dal Migne fra le opere di Boezio non sono di lui, bensí di Jacopo da Venezia e risalgono al 1128. Queste traduzioni di Jacopo da Venezia furono utilizzate da quasi tutti gli Scolastici per i loro commenti agli scritti logici dello Stagirita e per la elaborazione di Logiche ad uso delle scuole. Nel XV secolo queste stesse traduzioni furono corrette linguisticamente, secondo i criteri umanistici, da Giovanni Argiropulo e nel 1546 accolte erroneamente nell'edizione di Basilea delle opere di Boezio, e quindi anche nell'edizione del Migne [5].

[3] K. Meiser ha dato un'edizione critica dei commenti boeziani al περὶ ἑρμηνείας: *A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας, Leipzig 1877-1880, 2 voll.

[4] *Analytica priora* (Migne, *P. L.* LXIV 639-712); *Analytica posteriora* (ivi, 712-766); *Topica* (ivi, 910-1008); *Elenchi sophistici* (ivi, 1008-1040).

[5] Hanno fatto notare il carattere pseudoboeziano di queste traduzioni di Aristotele sia Schaarschmidt (*Johannes Saresberiensis* [1862], p. 120) che Valentin Rose (*Die Lücke im Diogenes Laertius und der alte Übersetzer*, in « Hermes » I [1866], p. 382). Recentemente J. Schmidlin (*Die Philosophie Ottos von Freising*, in « Philosoph. Jahrbuch » 1905, p. 168 ss.) ha ampiamente dimostrato come le traduzioni in questione siano da attribuire non a Boezio, bensí a Jacopo da Venezia; per far ciò si è servito anche di confronti fra i testi (p. 173). Inoltre Schmidlin nota a p. 169 n. 3: « Tutto ciò [vale a dire che non esiste alcuna traduzione, ad opera di Boezio, della *Topica*, della *Sofistica* e degli *Analitici*] si sarebbe già potuto dedurre dal fatto che il testo pseudoboeziano, nonostante il titolo *Interpretatio*, nel Migne non è accompagnato da un commento, diversamente dal *De categoriis* e dal *De interpretatione* che proprio grazie al commento boeziano giunsero fino al primo medioevo. L'improvviso e postumo riemergere di Boezio contemporaneamente alle altre traduzioni dell'*Organon* piú recente sarebbe inspiegabile. Del resto, nessun manoscritto reca il

Le traduzioni di Boezio delle *Categorie* e del περὶ ἑρμηνείας giunte fino a noi costituiscono, per tutta la Pre-Scolastica, fino ai primi decenni del XII secolo, le sole opere aristoteliche conosciute. Mandonnet [6] definisce giustamente Boezio « le véritable introducteur d'Aristote en Occident ». Queste traduzioni risultarono tanto piú utili e sicure in quanto l'autore era ad un tempo filosofo e filologo, due qualità che purtroppo è raro riscontrare insieme in coloro che, nel corso dei secoli, si sono occupati delle opere di Aristotele. Piú tardi, ancora Ruggero Bacone e Leonardo Bruni loderanno la valentia filosofica dell'ultimo Romano [7].

Oltre ai due scritti aristotelici *De categoriis* e *De interpretatione*, il cui testo ci è stato tramandato da Boezio tradotto e commentato con competenza, il filosofo latino ha messo a disposizione della Pre-Scolastica — e quindi anche della Prima e della Seconda Scolastica — la versione latina e un duplice commento dell'*Isagoge* di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele: dei due commenti, uno è riservato alla traduzione latina dell'*Isagoge* compiuta da Mario Vittorino, l'altro alla versione latina della medesima opera compiuta da Boezio stesso [8]. L'*Isagoge* di Porfirio, nella

nome di Boezio ». Tuttavia, nei testi di storia della filosofia medievale di Überweg-Heinze (*Grundr. der Gesch. der Philosophie* II^{9}, p. 151) e di De Wulf (*Hist. de la philosophie médiévale*^{2}, p. 156) sta ancora scritto che possediamo traduzioni boeziane della *Topica*, della *Sofistica* e dei due *Analitici*.

[6] *Siger de Brabant*, p. XXIV.

[7] Ruggero Bacone: « Solus Boethius primus interpres novit plenarie potestatem linguarum » (*Opus maius*, ed. Bridges, I, p. 62). Leonardo Bruni: « Haec a Boethio longe absunt viro in utraque lingua docto et eleganti » (*Ep.* 22, l. 4).

[8] Della traduzione boeziana dell'*Isagoge* di Porfirio tratta Ad. Busse, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, in « Comment. in Arist. graeca » IV, Berolini 1887, VIII 1. Alle pp. XXXI-XXXIV Busse dà un *Conspectus Codicum translationis Boethianae*. Dei due commenti boeziani all'*Isagoge* di Porfirio Samuel Brandt ha dato un'ottima edizione, basandosi in parte su materiali raccolti da Schepss, nel *Corpus Vindobonense* dei Padri latini: *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii comment. copiis a Georgio Schepss comparatis suisque usus recensuit Samuel Brandt*, in *C.S.E.* XLVIII, Vindobonae 1906. Dei commenti all'*Isagoge* esiste un notevolissimo numero di mss., com'è possibile vedere dai Prolegomena di Brandt, pp. XXXVII-XLVIII.

traduzione latina di Boezio, assieme agli aristotelici *De categoriis* e *De interpretatione* — sempre in traduzione boeziana — fu, per il primo periodo della Scolastica (Pre-Scolastica e Prima Scolastica), e fino a che non fu conosciuto l'intero *Organon* aristotelico, il manuale di logica, il contenuto e la sostanza della « logica vetus ». E quando, con la conoscenza delle rimanenti parti della Logica aristotelica, cioè dei due *Analitici*, della *Logica* e della *Sofistica*, e con l'apporto di altri lavori di logica dello stesso Medio Evo, come il *Liber sex principiorum* di Gilberto Porretano, la rosa dei manuali logici si ampliò e la « logica nova » si aggiunse alla « logica vetus », sempre, in tutte le Logiche ad uso delle scuole che comprendevano tali scritti, al primo posto stava l'*Isagoge* di Porfirio [9]. I commentari di Boezio all'*Isagoge* di Porfirio, soprattutto il secondo, molto piú maturo, tanto piú sono stati importanti per il pensiero medievale in quanto il tentativo, da parte di Boezio, di risolvere le questioni formulate da Porfirio sui generi e le specie forniva la via di uscita alla medievale questione degli universali [10].

Boezio ha redatto anche una serie di trattazioni autonome di logica formale che stanno in relazione con i suoi approfonditi studi aristotelici e sono state piú volte citate nella Scolastica. Sono i trattati *Introductio ad syllogismos categoricos* [11], *De syllogismo categorico* [12], *De syllogismo hypothetico* [13], *De divisione* [14], *De differentiis topicis* [15]. Il trattato *De definitione* [16] che viene considerato uno degli scritti logici di Boezio pare sia stato composto non da lui, ma da Mario Vittorino. Il *De differentiis topicis*, nei com-

[9] Cfr. Schmidlin, *Die Philosophie Ottos von Freising*, in « Philosophisches Jahrbuch » 1905, p. 173.

[10] Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Aachen 1907, pp. 5-13.

[11] Migne, *P. L.* LXIV 762-794.

[12] Ivi, 794-831.

[13] Ivi, 831-875.

[14] Ivi, 875-892.

[15] Ivi, 1174-1222.

[16] Ivi, 892-910. Cfr. Usener, *Anecdoton Holderi*, pp. 59-66.

menti scolastici alla logica aristotelica, per esempio in Alberto Magno [17], viene utilizzato e citato come «Boethius in Topicis». Troviamo tutti questi trattati di logica boeziani, come pure tutte le traduzioni, i commentari e le trattazioni boeziane e pseudo-boeziane che hanno qualche riferimento con le arti del trivio e del quadrivio, nell'*Heptateuchon* di Thierry di Chartres [18]. Nelle raccolte manoscritte di certi trattati di logica ad uso delle scuole compaiono i due scritti di Boezio *De divisione* e *De differentiis topicis* in ordine di successione sempre uguale, insieme col *Liber sex principiorum* di Gilberto Porretano, immediatamente dopo l'*Isagoge* di Porfirio e dopo le *Categorie* e il περὶ ἑρμηνείας dello Stagirita, in modo da trovarsi prima delle rimanenti parti dell'*Organon* (*Topica*, i due *Analitici*, *Sofistica*), e da apparire quindi come parte integrante o almeno come appendice della «logica vetus» [19]. Anche negli ordinamenti dell'Università Parigina del XIII secolo quei due trattati logici di Boezio compaiono come oggetto di insegnamento e di esame nella facoltà delle arti [20].

Boezio ha scritto anche un commento ai *Topica* di Cicerone, che non ci è giunto [21]. Per le materie del Quadrivio furono importanti nelle scuole dell'alto Medio Evo i trattati boeziani *De musica* in cinque libri [22] e *De arith-*

[17] *Liber de praedicabilibus* tract. 1, c. 3.

[18] Clerval, *Les Écoles de Chartres au moyen-âge du V^e^ au XVI^e^ siècle*, Chartres 1895, pp. 222 e 223.

[19] Tra i mss. della Biblioteca Nazionale di Parigi basterà ricordare il Cod. lat. 12956 (da St-Germain-des-Prés, XIII secolo), che contiene i seguenti scritti di logica: *Isagoge Porphyrii — Aristotelis predicamenta et periermeneias — liber sex principiorum — Boetii divisiones et topica — Aristotelis topica et elenchi, analytica priora et posteriora*. Il medesimo ordine è osservato in Cod. lat. 14697 (St. Victor, XIII secolo), Cod. lat. 16092 (Sorbonne, XIII secolo), Cod. lat. 16595 (Sorbonne, XIII secolo), Cod. lat. 17806 (Notre-Dame, XIII secolo).

[20] Denifle, *Chartularium Univ. Parisiensis* I 228.

[21] Th. Stangl, *Boethiana vel Boethii commentariorum in Ciceronis Topica emendationes*, Gotha 1882.

[22] Cfr. Eitner, *Biographisch-bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musikgelehrten* II, Leipzig 1900, p. 890 ss., in cui si tratta dell'importanza di quest'opera boeziana e dei suoi codici, edizioni e traduzioni.

metica in due libri [23]. Boezio aveva scritto anche una *Geometria*, ma quella che porta il suo nome non è sua. Le traduzioni che, secondo Cassiodoro, Boezio avrebbe fatto di un libro astronomico di Tolomeo e di un'opera di Archimede sulla Meccanica non ci sono pervenute [24]. Sempre fra le opere attribuite falsamente a Boezio sono da citare lo scritto *De scolarium disciplina* [25], e il trattato *De unitate*. Quest'ultima è opera di Domenico Gundissalino, fortemente influenzata nel contenuto da Boezio [26]. Per quanto parecchi scritti che trattano materie del Trivio e del Quadrivio e che passavano per opere di Boezio si siano dimostrate solo pseudo-boeziane e di tutta la produzione che l'ultimo Romano dedicò allo Stagirita ci siano rimaste, come eredità certa e sicura, solo le traduzioni e i commenti alle *Categorie* e al περὶ ἑρμηνείας, tuttavia non si può fare a meno di ascrivere a questa parte dell'attività di Boezio, soprattutto alle traduzioni e ai commenti di testi aristotelici, un notevole influsso sulla Pre-Scolastica e sulla Prima Scolastica, un influsso che si rivelò particolarmente nei riguardi della struttura esteriore e della tecnica del metodo scolastico. Quel che Boezio offrí al Medio Evo di Aristotele e su Aristotele costituí un manuale di Logica per il primo periodo della Scolastica e serví anche come strumento di lavoro per lo studio speculativo della verità cristiana. « La fonte quasi esclusiva per l'aristotelismo prima del XIII secolo — nota M. Baumgartner [27] — fu Boezio. Egli, per i primi secoli, è maestro di filosofia nella stessa

[23] Boetii *De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii.* Ex libris mss. ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867. Cfr. Schepss, *Zu den mathematisch-musikalischen Werken des Boethius*, in « Abhandlungen aus dem Gebiete der klassischen Altertumswissenschaft, W. v. Christ dargebracht», München 1901, pp. 107-113.

[24] Cassiodor., *Var.* l. 1, c. 45 (Migne, *P. L.* LXIX 539).

[25] Migne, *P. L.* XIV 1223-1238.

[26] Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundissalinus*, Münster 1891.

[27] *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Münster 1896, p. 12.

misura in cui piú tardi lo fu Aristotele e il suo profondo influsso sullo sviluppo della filosofia medievale — non solo nel campo della logica, ma anche in quello della metafisica — si può ben paragonare a quello dello Stagirita ».

Le traduzioni e i commenti di Boezio ad Aristotele, già largamente diffusi nella Pre-Scolastica per mezzo di numerosi manoscritti [28], significarono per la Scolastica ai suoi primi passi un apporto di materiale ricco e pregiato sia filosofico in generale che logico, materiale che ha esercitato un notevole influsso sull'evoluzione della dialettica e sull'impiego di questa per la elaborazione di temi teologici. Attraverso le traduzioni delle due prime parti dell'*Organon* il Medio Evo venne a conoscenza della teoria aristotelica delle categorie e della proposizione. L'*Isagoge* di Porfirio in traduzione latina forní la chiave per una penetrazione piú approfondita della logica aristotelica. In particolare misura sono notevoli per la filosofia medievale, specialmente dei primi tempi, dal punto di vista dell'apporto di materiale, i due commenti di Boezio all'*Isagoge* e i suoi commenti alle *Categorie* e al περὶ ἑρμηνείας, e specialmente il secondo commento a questa ultima opera, cosí esauriente e penetrante (*editio secunda*). Esso non solo ci dà un'esegesi e un'analisi complete, che non arretrano di fronte ad alcuna difficoltà, dei concetti aristotelici, spesso molto complessi, ma offre una quantità di altri materiali filosofici non riscontrabili nei testi aristotelici. Boezio sa mettere in rilievo l'importanza di Aristotele, che esalta

[28] Per i mss. in special modo delle traduzioni e dei commenti boeziani al περὶ ἑρμηνείας cfr. la *praefatio* all'*editio prima* e *secunda* nella pregevole edizione di K. Meiser, *A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας I, pp. VIII-X; II, pp. III-IV. La Staatsbibliothek di Monaco è particolarmente ricca di tali codici boeziani dei sec. IX, X e XI, provenienti da Tegernsee, St. Emmeran, Frisinga ecc. Sul gran numero di mss. della *translatio boethiana* di Porfirio vedi Busse, *Porphyrii Isagoge* ecc., in « Comment. in Aristot. graeca » IV[1], pp. XXXI-XXXIV; Samuel Brandt, *Boethii in Isagogen Porphyrii comment.* ecc., pp. XXXVIII-XLVIII presenta un *conspectus* dei numerosi mss. dei commenti boeziani all'*Isagoge*.

come « philosophus omnium rerum sollertissimus » [29]. Se nel Medio Evo la venerazione per il capo dei Peripatetici, del *Philosophus* per antonomasia, è divenuta una tradizione, ciò è dovuto in buona parte a Boezio. Nei suoi commenti del περὶ ἑρμηνείας, e particolarmente nell'*editio secunda*, egli fa familiarizzare il lettore anche coi testi ed i concetti degli altri scritti aristotelici. Incontriamo citazioni dai due *Analitici*, dalla *Logica* e *Sofistica*, dai tre libri *De anima*, dalla *Metafisica* e dalla *Poetica*. Degli altri filosofi greci è presente Platone col suo *Cratilo* e il *Teeteto*. Talvolta compare anche la dialettica della Stoa. Nel commento al περὶ ἑρμηνείας Boezio si è servito ampiamente anche dei commentatori greci ad Aristotele. Piú spesso degli altri cita Porfirio, da lui definito « excellentissimus expositorum » [30], poi anche Alessandro di Afrodisia e Siriano. Vengono invece consultati piú di rado Aspasio ed Ermino. Fra gli aristotelici latini sono menzionati una volta ciascuno Albino e Vegezio (Vezio) Pretestato. Nei commenti boeziani dell'*Isagoge* troviamo citazioni dagli scritti logici di Aristotele [31], ma anche dalla *Metafisica* e dal *De caelo*. Fra i commentatori di Aristotele sono citati per nome il nostro Porfirio, naturalmente al primo posto [32], e Alessandro di Afrodisia. Incontriamo pure sentenze e concetti di Cicerone, Macrobio, Mario Vittorino e, specialmente, di Platone.

Da questo quadro delle fonti utilizzate da Boezio e, soprattutto, degli scritti e commenti aristotelici da lui utilizzati, si ricava facilmente che cosí venne messo a dispo-

[29] *Ed. secunda*, l. 4, c. 10 (K. Meiser, loc. cit. II 273, 28). In un altro luogo Boezio scrive: « Sed nos auctoritati Aristotelicae servientes id quod ab illo veraciter dicitur, adprobamus » (*ed. secunda* l. 2, c. 7; ivi, 172, 20).

[30] *Ed. prima* 2, c. 10 (K. Meiser, *A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας, I 136, 6). In un altro luogo si esprime cosí a proposito di Porfirio: « Hic enim nobis expositor et intellectus acumine et sententiarum dispositione videtur excellere » (*ed. secunda* l. 1; ivi II 7, 7).

[31] L'*Editio prima*, l. 1, c. 5 offre un sommario di tutto l'*Organon* aristotelico consentendo di cogliere i nessi fra le varie parti che lo compongono. Brandt, *Boetii in Isagogen Porphyrii comment.* ecc., p. 12 ss.

[32] Cfr. *ed. secunda*, l. 3, c. 8 (Brandt, loc. cit. 225, 14).

sizione del Medio Evo un ricco e pregevole materiale di carattere prevalentemente dialettico. Proprio l'utilizzazione e le citazioni di scritti aristotelici che nella Pre-Scolastica e, parzialmente, anche nella Prima Scolastica non erano conosciuti nel testo integrale (e infatti si resero accessibili all'attività scientifica in Occidente solo al sorgere della Seconda Scolastica), proprio questi richiami ai testi aristotelici devono aver alimentato, nel secolo XI e particolarmente nel successivo, il desiderio attivo dei pensatori di giungere a possedere tutti gli scritti logici di Aristotele, e in seguito, la *Metafisica*, la *Fisica*, e, in definitiva, tutta la produzione aristotelica.

Se osserviamo piú dettagliatamente il significato che traduzioni e commenti boeziani ebbero per la Scolastica ed il metodo scolastico, dobbiamo anzitutto rilevare il fatto che, attraverso Boezio, una gran parte della terminologia aristotelica ha trovato una traduzione latina, che è rimasta fissa e normativa per tutto il Medio Evo occidentale. I termini usati dalla Scolastica nell'insegnamento, queste monete di uso corrente nell'attività intellettuale del Medio Evo, sono stati coniati da Boezio. Cosí gli scritti aristotelici κατηγορίαι e περὶ ἑρμηνείας hanno acquistato la denominazione fissa di *De praedicamentis* e *De interpretatione*. Le denominazioni tecniche della teologia aristotelica delle categorie, i termini tecnici peripatetici riguardo alla proposizione e alle sue forme, alla definizione concettuale, alla divisione, alla distinzione e al suo opposto, all'affermazione, alla negazione, al dubbio, hanno assunto forma latina per merito del filosofo di corte di Teodorico il Grande, il quale conosceva altrettanto bene sia il greco che il latino. A questa terminologia latinizzata il Medio Evo si è attenuto fedelmente ed essa è rimasta in uso fino ai nostri giorni nelle trattazioni filosofiche in latino [33].

[33] Riportiamo le piú significative traduzioni date da Boezio a termini aristotelici: *actus* (ἐνέργεια), *species* (εἶδος), *principium* (ἀρχή), *universale* (καθ' ὅλου), *affirmatio* (κατάφασις), *negatio* (ἀπόφασις), *dubitatio* (ἀπορία), *differentia* (διαφορά), *divisio* (διαίρεσις), *accidens* (συμβεβηκός), *contingens* (ἐνδεχόμενον), *appositio* (πρόσθεσις), *potentia* (δύνα-

Però Boezio non ha lasciato alla filosofia seguente solo formule e termini latini; nei suoi commenti ad Aristotele e a Porfirio ha dato anche l'esempio di una trattazione approfondita ed esauriente di problemi logici; ha indicato la via per una soluzione soddisfacente di difficili problemi dialettici; ha insegnato e incoraggiato l'esercizio della Logica come scienza ed arte; ha promosso e iniziato, in una maniera importante, anche indirettamente, per la Teologia, una formulazione linguistica dei problemi filosofici il piú possibile esatta. I dialettici e i teologi che operavano con la dialettica nei primi tempi della Scolastica poterono ricavare da Boezio preziosi suggerimenti e un metodo consapevole per la replica a *dubitationes* (ἀπορίαι) e la soluzione di *quaestiones*. Le espressioni *quaestio* e *solutio*, diventate stereotipe nel linguaggio di tutta la Scolastica, vennero usate già da Boezio. Anche se il centro di gravità dell'influsso esercitato sulla scienza medievale, in specie dell'Alto Medio Evo, dagli scritti boeziani riguardanti Aristotele, si trova nella dialettica, tuttavia Boezio, in tali scritti, ha inserito di quando in quando grandi concetti e principi metafisici. Per esempio vi troviamo questo profondo principio metafisico: « L'atto viene prima della potenza » [34]. Anche la tripartizione che Aristotele fa delle forze dell'anima in vegetative, sensitive e razionali, è stata trasmessa alla Scolastica da Boezio [35]. Le idee e i principi metafisici esposti nei commenti di Boezio ad Aristotele e Porfirio furono utilizzati dalla Scolastica in parte come punto di partenza per ulteriori meditazioni metafisiche, in parte come ausilio per spiegare e chiarire questioni teologiche.

μις), *subiectum* (ὑποκείμενον), *speculatio* (θεωρία), *definire* (ὁρίζεσθαι), *determinare* (προσδιορίζεσθαι, διορίζεσθαι), *aequivocum* (ὁμώνυμον), *contradictio* (ἀντίφασις), *contradictorie* (ἀντιφατικῶς), *contraria* (ἐναντία), *contrarie* (ἐναντίως), *convertitur* (ἀντιστρέφει), *alteratio* (ἑτερότης).

[34] « Natura actus prior est potestate » (περὶ ἑρμηνείας [1] l. 2, c. 13; Meiser, *A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας I 206, 28): « In omnibus enim illud quod est actu prius est et nobilius quam id quod potestate est » (περὶ ἑρμηνείας [2] l. 6, c. 13; ivi II 462, 25).

[35] *In Porphyr.*[2] l. 1, c. 1 (Brandt, *Boethii in Isagogen Porphyrii comment.* etc., p. 36 ss.).

Infine, i commenti boeziani sono stati importanti ed esemplari per un particolare genere letterario della Scolastica, le interpretazioni e i commenti di Aristotele.

Dal metodo usato da Boezio nel commentare, gli Scolastici potevano apprendere come un'intera opera, un testo di notevoli dimensioni possano venir analizzati obbiettivamente e chiaramente, seguendone il filo conduttore del pensiero, come si possano ricollegare alla spiegazione del testo questioni particolari e come le interpretazioni disponibili debbano venir utilizzate, facendo pur uso di un personale senso critico. Di particolare importanza per le interpretazioni medievali di Aristotele è il metodo di Boezio di citare testualmente pericopi aristoteliche piuttosto ampie e dello stesso genere, di interpretarle poi esaurientemente a seconda dell'importanza e della difficoltà del contenuto, tenendo d'occhio al tempo stesso la connessione con testi precedenti e successivi. Può dipendere da questo il fatto che nella Scolastica non fu in uso la spiegazione di Aristotele per mezzo di glosse, analoga a quella della Sacra Scrittura o alle piú antiche spiegazioni a Pietro Lombardo in forma di glosse, e che invece, sull'esempio di Boezio, si siano sempre spiegati testi piuttosto ampi di Aristotele e li si sia valutati riconnettendoli con altri testi simili e anche con il pensiero fondamentale e lo sviluppo concettuale di tutta quanta l'opera aristotelica in questione [36]. E non potrebbe darsi che anche il metodo inaugurato dagli esegeti della prima metà del XIII secolo e sviluppato magistralmente da Tommaso, per cui « si smembrava un libro della Scrittura, o un capitolo o parti piuttosto vaste di un capitolo per mettere in luce l'ordinamento e il rapporto delle singole parti fra loro o con l'insieme o col pensiero principale » [37] stia in relazione causale col metodo boeziano di interpretazione di Aristotele? Ma

[36] Si confrontino, a questo scopo, i commenti boeziani al περὶ ἑρμηνείας con il commento di S. Tommaso all'omonima opera aristotelica.

[37] Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über "Iustitia Dei" (Rom. 1, 17) und "Iustificatio"*, p. 112.

la risposta a questa domanda, come pure una dimostrazione specifica dell'influsso esercitato dai commenti aristotelici di Boezio sull'interpretazione scolastica di Aristotele appartengono alla trattazione dello sviluppo del metodo scolastico nell'epoca della Seconda Scolastica, e quindi esorbitano dai limiti di questo volume che si conclude con la figura di Anselmo d'Aosta. Per quel che riguarda specialmente l'influsso metodologico dei commenti aristotelici di Boezio su quelli scolastici, per farsene un'idea precisa è necessario tenere in debito conto anche l'influenza sugli Scolastici dei commentari arabi ad Aristotele.

Per noi è sufficiente dimostrare qui, a grandi linee, l'importanza che, come modelli, ebbero sui commentari medievali, e in particolare per l'esegesi aristotelica, i commenti di Boezio ad Aristotele e Porfirio. Nel capitolo introduttivo del primo commento all'*Isagoge* Boezio, in appendice alle fonti greche, indica le norme valide per la spiegazione di uno scritto filosofico. Si tratta dei seguenti sei criteri: fine, utilità, ordinamento, autenticità, titolo e posizione dello scritto da commentare entro il campo delle discipline filosofiche. Grazie a questi criteri gli interpreti medievali potevano sviscerare a fondo e sotto tutti gli aspetti un testo da chiarire.

Che i commenti aristotelici di Boezio abbiano avuto importanza e influenza per l'interpretazione scolastica di Aristotele, si può desumere dalle citazioni e dall'utilizzazione che dei suoi commenti al περὶ ἑρμηνείας fanno Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Soprattutto quest'ultimo, nel commento al περὶ ἑρμηνείας, si richiama spesso, consentendo, a Boezio, e anche il tipo d'interpretazione dell'Aquinate, che si attiene fedelmente, alla lettera, allo Stagirita, cogliendone al tempo stesso il pensiero nei suoi nessi contestuali, ricorda Boezio piú che l'illustrazione di Aristotele condotta dal *Doctor universalis*, che ha piuttosto il carattere di una libera parafrasi.

II

IL *DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE* E IL MEDIO EVO

Grande favore ottenne Boezio nei circoli intellettuali del Medio Evo grazie al *De consolatione philosophiae*. Quest'opera ebbe vastissima diffusione nel Medio Evo, non mancava in alcuna biblioteca conventuale o di cattedrale, fu trascritta infinite volte, tradotta in diverse lingue, variamente glossata e commentata e imitata da poeti, filosofi e teologi [1].

[1] *a*) La migliore edizione è: *Anicii Manlii Severini Boetii philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem ac incertorum opuscula sacra: recensuit Rudolfus Peiper*, Lipsiae 1871. Per quanto riguarda il numero dei mss. citiamo, oltre ai codici — quasi tutti di biblioteche tedesche — indicati da Peiper, loc. cit., pp. v-xviii, i Codd. lat. monac. 14380 (secolo x), 15090 (secolo x), 16093 (secolo xi). Sulla presenza dei mss. boeziani nei conventi medievali v. G. Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885.

b) Tra le traduzioni del *De consolatione* ricordiamo quella anglosassone di Alfredo il Grande, quella tedesca di Notker di S. Gallo (intorno al 1000), quella francese di Jean de Meung (m. 1318), quella greca di Maximus Planudes (m. 1310) e una traduzione ebraica che si trova nella Biblioteca Vaticana. Sulle traduzioni cfr. Peiper, op. cit., p. li ss.; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia* ii, parte 3, Brescia 1762, p. 1416 ss. A p. 1418 s. di questa opera c'è un catalogo delle edizioni a stampa del *De consolatione*, che già nel xv secolo ammontavano a ben 43; a p. 1422 ss. si ha un elenco completo delle traduzioni in italiano, francese ecc.

c) Quanto ai commenti ai cinque libri del *De consolatione* ricordiamo, oltre a quelli citati da Peiper, op. cit., pp. xl-xlvi di Guglielmo di Conches, Nicolaus Triveth, Pierre d'Ailly, Dionysius Carthusianus, Johannes Murmellius e altri, anche i seguenti commenti e glosse inediti: cod. 1093 (secolo x) della Stadtbibliothek di Treviri, che comprende alcune parti dei commenti di Giovanni Scoto Eriugena e di

Tuttavia dalla straordinaria diffusione e dal grande favore di questo scritto non è lecito dedurre senz'altro un altrettanto grande influsso di esso sul contenuto e sul metodo della speculazione medievale. Il libro consolatorio di Boezio fu per il Medio Evo soprattutto un libro di lettura: ci si ricreava coi pensieri belli e stimolanti in esso contenuti, mentre l'Umanesimo nascente godette, traendone ispirazione, della eleganza linguistica in cui quei pensieri erano espressi [2].

Remigio di Auxerre al *De consolatione* (cfr. E. K. Rand, *Johannes Scotus*, München 1896, p. 97). Della Biblioteca nazionale di Parigi fanno parte i Codd. lat. 13953 (secolo x: contiene glosse alla *Consolatio*), 14380 (secolo x; al fol. 66r si ha un *Commentum* di Roberto di Lincoln), 16094 (secolo xiv), 17814 (secolo xi), 17816 (xv secolo; contiene un commento di Io. Renierius de S. Trudone), 18424 (secolo xiv: testo con commento di Nic. Triveth e traduzione di J. de Meung). La biblioteca universitaria di Erlangen conserva nel cod. 301 (secolo xi) il *De consolatione* con glosse marginali e interlineari. La Biblioteca di Cues possiede nel Cod. 191 (secolo xi o xii) un *Commentarius in Boethii De consolatione philosophiae*. Al fol. 1 è citato un Magister Menegaldus. Cfr. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals von Cues*, Trier 1905, p. 178. Su un ms. di Maihingen con glosse ed un organico commento cfr. Georg Schepss, *Handschriftliche Studien zu Boethius De consolatione Philosophiae*, Würzburg 1881.

d) Circa le imitazioni del *De consol.* cfr. Peiper, loc. cit. LVI-LIX e particolarmente anche Vincenzo di Giovanni, *Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori*, Palermo 1881, pp. 131-174.

e) Della letteratura recente sul *De consolatione* cfr. ancora Scheid, *Über des Boethius Trostbuch*, in « Stimmen aus Maria-Laach » XXXIX (1890), p. 374 ss.; G. Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters* I², p. 155; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter* I, p. 483; A. Engelbrecht, *Die Consolatio philosophiae des Boethius*; *Betrachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes*, Wien 1902.

[2] Per questo i poeti si sono dedicati con particolare passione alla lettura del *De consolatione*. Nel *Convivio* (2, 13) Dante riferisce di averlo letto; e anche nel comporre la *Vita Nova* dovette aver l'opera dinanzi agli occhi, per quanto riguarda lo stile e l'alternanza di prosa e poesia. Nel *Paradiso* (x, 124 ss.) fa dire di Boezio a S. Tommaso: « Per vedere ogni ben dentro vi gode | l'anima santa, che 'l mondo fallace | fa manifesto a chi di lei ben ode ». Su Boccaccio e Boezio cfr. E. Narducci, *Intorno all'autenticità di un Codice Vaticano contenente il trattato di Boezio " De consolatione philosophiae " scritto di mano di Giovanni Boccaccio*, in « Atti della R. Accademia dei Lincei » Ser. 3. Scienze morali VIII, Roma 1883, p. 243 ss.

Per lo sviluppo della speculazione filosofico-teologica, per l'evoluzione dello Scolasticismo, il *De consolatione philosophiae* va considerato soprattutto per il fatto che il lettore medievale, attraverso la sua lettura, veniva in contatto con una grande quantità di concetti platonici e neoplatonici e, al tempo stesso, veniva stimolato allo studio della sapienza dalle stupende e vive descrizioni dei conforti e delle benedizioni della filosofia. La *Consolatio philosophiae* trasmise alla Scolastica importanti elementi e valori culturali della classicità. Inoltre quest'opera profonda offrí alla filosofia e alla teologia medievali piú di un'espressione geniale e stimolante che poteva servire a dar sapore e ornamento ad un'esposizione asciutta e razionale. Ma non solo: la speculazione medievale ha tratto da questo libro consolatorio una serie di definizioni e di principi generali utilizzati poi per costruire il sistema filosofico-teologico. In particolare, anche S. Tommaso si è appropriato di un discreto numero di tali definizioni concettuali e norme, derivandoli dal *De consolatione*, per poi chiarirli piú a fondo e giustificarli. Fra le definizioni concettuali passate dalla *Consolatio* nella letteratura medievale e divenute patrimonio della Scolastica ricordiamo qui le definizioni di eternità [3], beatitudine [4], Provvidenza [5], Fato [6]. Per quanto riguarda i principi generali richiamiamo l'attenzione sulle seguenti proposizioni: « Omnis cognitio est per modum cognoscentis » [7], ovvero « Cognoscens cognoscit per modum

[3] « Aeternitas est igitur interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (*Consol.* l. 5, pros. 6). Cfr. S. Tommaso, *S. Th.* 1, q. 10, a. 1.

[4] « Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus » (*Consol.* l. 3, pros. 2). Cfr. S. Tommaso, *S. Th.* 1, 2, q. 3, a. 2; *De pot.* q. 5, a. 1.

[5] « Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit » (*Consol.* l. 4, pros. 6). Cfr. S. Tommaso, *S. th.* 1, q. 22, a. 1.

[6] « Fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quaeque nectit ordinibus » (*Consol.* l. 4, pros. 6). Cfr. S. Tommaso, *S. th.* 1, q. 116, a. 1.

[7] *Consol.* l. 5, pros. 6.

suum »[8], e poi: « Deus stabilis manens dat cuncta moveri »[9], « Inserta est mentibus hominum veri bonique cupiditas », ecc.[10].

La concezione che di Dio ebbe la Scolastica, a ben esaminarla nei suoi elementi storici, rivela anche influenze del *De consolatione*. Soprattutto un'analisi storica delle prove dell'esistenza di Dio fornite dal pensiero scolastico mostrerebbe per piú versi tracce del *De consolatione*[11]. Si può perciò facilmente comprendere come anche dogmatici piuttosto recenti, per esempio Franzelin, Scheeben e altri, si richiamino, su questo punto dottrinale, al celebre scritto di Boezio. Anche se in esso non si trova alcun esplicito accenno a Cristo e al Cristianesimo, tuttavia l'immagine di Dio ivi delineata è cosí cristianamente calda e vera che, anche se non avessimo alcuna fondata prova storica della fede cristiana di Boezio, dovremmo sempre considerarlo un pensatore cristiano.

[8] Ivi, l. 2.

[9] *Consol.* l. 3, metr. 9. Cfr. Bonaventura, *Opera omnia* Sent. I, d. 8, p. 1, a. 2, q. 1.

[10] *Consol.* l. 3, pros. 2.

[11] Cfr. Grunewald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster 1907, pp. 21 e 67.

III

IL METODO SCOLASTICO NEGLI *OPUSCULA SACRA* DI BOEZIO

L'influsso esercitato dagli *Opuscula sacra* di Boezio sulla Scolastica e, specialmente, sul metodo scolastico, è molto piú intenso ed efficace di quello esercitato dal *De consolatione*. Con gli *Opuscula* Boezio ha preannunciato e preparato in misura rilevante il metodo scolastico. Non si può non riconoscere che l'influenza degli scritti teologici di Boezio sul metodo scolastico è stata per piú versi di maggior peso che non l'influenza delle sue traduzioni e dei suoi commenti ad Aristotele. Sono legati al nome di Boezio i seguenti scritti teologici [1]:

I. *De Sancta Trinitate.*

II. *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.*

III. *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.*

IV. *De fide catholica.*

V. *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

[1] Sono editi in Migne, *P. L* LXIV 1247-1412 assieme ai *Commentari* di Gilberto Porretano. Un'edizione critica del testo è stata pubblicata da Peiper in appendice alla sua edizione del *De consolatione philosophiae*. Il primo *opusculum* è dedicato al suocero di Boezio, Simmaco, il secondo e il terzo al diacono Giovanni, piú tardi Papa Giovanni I.

Come la professione di fede cristiana di Boezio non può essere fondatamente messa in dubbio [2], cosí è sicuramente credibile anche l'autenticità delle sue opere teologiche. Solo l'*opusculum* che occupa il quarto posto, il *De fide catholica*, intitolato anche *Brevis fidei christianae complexio* e che a grandi tratti illustra i dogmi fondamentali del Cristianesimo — trinità, creazione, peccato originale, incarnazione e salvazione — e indica come uniche fonti della verità cattolica la tradizione e la Scrittura, sembra avere per autore non Boezio ma Giovanni Diacono [3].

L'autenticità degli *Opuscula* (con eccezione del sopra citato *De fide catholica*) è garantita dalla testimonianza di Cassiodoro contenuta nell'*Anecdoton Holderi*. Nel 1877 Alfred Holder scoprí nella Biblioteca di Karlsruhe un estratto autentico di un breve scritto di Cassiodoro, andato perduto, e nel quale si diceva cosí di Boezio: « Scripsit librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium » [4]. Dà prova di un esagerato scetticismo lo Schepss, pur tanto benemerito per gli studi su Boezio, quando mette in dubbio l'autenticità di quest'espressione di Cassiodoro e, quindi, quella degli scritti teologici di Boezio [5]. Del resto, che Boezio sia l'autore degli *Opuscula I-III*, *V* è sufficientemente credibile grazie alla tradizione manoscritta che è stata sottoposta ad uno studio

[2] Cfr. in proposito J. G. Suttner, *Boethius, der letzte Römer. Sein Leben, sein christliches Bekenntnis, sein Nachruhm*, Eichstätt 1852; Bosisio, *Sul cattolicismo di A. M. T. S. Boezio*, Pavia 1867; Hildebrand, *Boethius und seine Stellung zum Christentum*, Regensburg 1859; G. Boissier, *Le christianisme de Boèce* (estratto dal « Journal des savants »), Paris 1889; Semeria, *Il cristianesimo di Sev. Boezio rivendicato*, Roma 1900.

[3] E. K. Rand, *Der dem Boethius zugeschriebene Tr. De fide catholica*, in « Jahresbericht für klassische Philologie » (26. Supplementband), Leipzig 1901.

[4] Cfr. *Monum. Germ. Historica*, Auctores antiquissimi, XII 5-7, e Usener, *Anecdoton Holderi* 4.

[5] Vedi J. Dräseke, *Boethiana*, in « Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie » XXXI (1888), pp. 94-104.

approfondito e proficuo da parte di Giovanni Bosisio e Cornelius Krieg [6].

Attualmente l'autenticità degli *Opuscula sacra* (escluso il IV) è generalmente accettata. Bardenhewer [7], Funk [8], Teuffel-Schwabe [9], Harnack [10], Hartmann [11], Ehrhard [12] e altri li attribuiscono a Boezio. Edward Kennard Rand [13], il quale, per pubblicare i commenti agli *Opuscula* boeziani di Giovanni Scoto (Scotus Eriugena) e di Remigio di Auxerre, ha dovuto senz'altro acquisire una profonda conoscenza della tradizione manoscritta, afferma: « L'autenticità di questi scritti non può piú essere messa in dubbio ».

Se, accettando l'autenticità di queste opere, si pone la questione dell'influenza degli scritti teologici di Boezio sulla teologia medievale, si può senz'altro riconoscere che quest'influenza si è fatta sentire straordinariamente sulla speculazione teologica medievale e, in modo particolare, sul metodo scolastico. Non corrisponde alla realtà dei fatti quanto scrive Harnack [14]: « Non è attraverso i suoi scritti cristiani che egli ha influenzato il periodo successivo, bensí attraverso il *De consolatione* tutto ispirato ad Aristotele e che avrebbe potuto benissimo essere stato scritto da un pagano, nonché attraverso i suoi commenti ad Aristotele ».

[6] *Sull'autenticità delle opere teologiche di Boezio*, Pavia 1869. Cfr. in proposito l'esauriente recensione di G. Schündelen in « Bonner Theolog. Literaturblatt » 1870, col. 804 ss., 838 ss.; Cornelius Krieg, *Über die theologischen Schriften des Boethius*, in « Jahresbericht der Görres-Gesellschaft » 1884, Köln 1885, pp. 23-25.

[7] *Patrologie*², p. 556 s.

[8] *KL* II², p. 171.

[9] *Geschichte der römischen Literatur* II⁵ (1890), p. 1234.

[10] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 31, n. 2.

[11] In « Pauly-Wissowas Enzyklopädie des klassischen Altertums » III², col. 559.

[12] *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*, p. 214.

[13] *Johannes Scottus*, München 1906, p. 19, in « Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters » I, fasc. II, ed. da L. Traube. L'articolo su Boezio di Dryander (Georg Müller) in *RE* III³, p. 277 s. sostiene sorprendentemente la non autenticità degli *Opuscula sacra*. Überweg-Heinze (*Grundr. der Gesch. der Philosophie* II⁹, p. 151) in tale questione mantiene un atteggiamento di temperato scetticismo.

[14] Loc. cit.

Non è necessario far notare a chi abbia letto il libro consolatorio, basato in massima parte su concetti neoplatonici e anche stoici, l'inesattezza dell'affermazione di una completa dipendenza da Aristotele del *De consolatione philosophiae*; che poi gli scritti teologici boeziani avrebbero avuto nel Medio Evo scarso influsso viene smentito sia dal gran numero dei manoscritti sia dalle molte glosse e commenti che a questi *Opuscula* fecero grandissimi pensatori medievali. Per quel che riguarda la diffusione dei manoscritti, possiamo dire che possediamo due manoscritti degli *Opuscula*, dell'VIII secolo, nella Biblioteca Ambrosiana di Milano [15], inoltre manoscritti dei secoli IX, X e XI a Monaco, Berna, Einsiedeln, S. Gallo, Parigi, nella Biblioteca Vaticana ecc. [16]. Ancor piú diffusi dei manoscritti del solo testo boeziano erano i manoscritti degli *Opuscula* con glosse marginali e interlineari, il che dimostra la valutazione ampiamente positiva che di questi trattati si dava nei secoli della Prescolastica e della Prima Scolastica. E. K. Rand [17] può citare piú di venti manoscritti degli *Opuscula* con glosse di Giovanni Scoto, fra i quali parecchi del IX secolo; non solo: egli afferma che la sua lista di manoscritti non ha alcuna pretesa di completezza.

Troviamo tracce di un'influenza e utilizzazione degli scritti teologici di Boezio in teologi dell'età carolingia, quali Alcuino e Incmaro di Reims [18].

Per quel che riguarda i commenti medievali agli scritti teologici dell'ultimo dei romani, ricordiamo qui quelli di Giovanni Scoto Eriugena, di Remigio di Auxerre, di Gilberto de la Porrée, dello Pseudo-Beda e di S. Tommaso d'Aquino. Come già abbiamo detto e come vedremo meglio trattando dell'influenza dell'Eriugena sullo sviluppo del metodo scolastico, E. K. Rand è stato l'autore di una edizione e di uno studio esemplari delle glosse di Giovanni Scoto Eriu-

[15] Cfr. in proposito Biraghi, *Boezio filosofo, teologo, martire*, Calvenzano Milanese 1865.
[16] Peiper, *Consolatio philosophiae* XVIII-XXIII.
[17] *Johannes Scottus*, p. 28 s.
[18] Peiper, loc. cit., XIX e XLVI.

gena e di Remigio di Auxerre. Il commento a Boezio di Gilberto de la Porrée fu molto apprezzato e diffuso per la fama di cui Gilberto godeva come docente e come dotto [19], anche se alcune sue posizioni furono osteggiate dalla Chiesa. La Biblioteca Vaticana nel Cod. Vatic. lat. 561 (XII secolo) possiede *Boethii opera cum commentariis Gilberti* e, di seguito ad esso (a partire dal fol. 176), un'anonima *Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porrettae praesertim ex auctoritatibus patrum et Boethii libro de Trinitate contexta.* In una posizione piú o meno violenta contro le erronee concezioni di Gilberto si trovano il commento al *De Trinitate* pubblicato tra le opere di Beda, ma in realtà dello Pseudo-Beda (Goffredo di Auxerre m. 1180) (?) [20] e il *Tractatus super Boetium de Trinitate* del Magister Clarembaldo [21]. S. Tommaso ha pure commentato il primo e il terzo opuscolo teologico di Boezio. Nello *Stamser Katalog* questi commenti dell'Aquinate hanno come titoli *Item quaestiones super Boetium de Trinitate* e *Super Boetium de hebdomadibus.*

Sempre a proposito di questi commenti medievali a Boezio ricordiamo ancora un commento manoscritto per lungo tempo non considerato, diverso sia da quello di Scoto Eriugena che da quello di Gilberto de la Porrée: esso ci è pervenuto in codici della Biblioteca statale di Monaco (Clm. 2580, XII secolo) e della Biblioteca universitaria di Erlangen (Cod. 229, XII secolo). In ambedue i manoscritti non viene citato l'autore. Nel Cod. Erlang. 229, fol. 66r il commento comincia cosí: « Librum hunc De

[19] Sulla grande influenza esercitata da Gilberto de la Porrée e sulla sua scuola cfr. B. Geyer, *Die Sententia divinitatis, herausgegeben und untersucht. Ein Beitrag zur Geschichte des Gilbertus Porretanus* (Diss.) Münster 1907. L'importanza di Gilberto quale maestro di teologia è espressa figurativamente in un bellissimo ms. della Biblioteca di Valenciennes (Cod. 197, XII secolo). Vedi Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, p. 344.

[20] Vedi B. Geyer, loc. cit., p. 15. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters* II, Wien 1875, p. 161 ss. Peiper, loc. cit. L.

[21] Ivi. Peiper richiama qui l'attenzione sul Cod. 142 (XII secolo) della Biblioteca di Saint-Omer, in cui si trova un anonimo *Tractatus super Boethii « De Trinitate »* con l'*Incipit* « Cum regimini scholarum accitus ab episcopo Laudunensi » ecc.

Trinitate inchoantibus primo videndum est, que sit auctoris intentio, que libri utilitas, ad quem scribat. Intentio auctoris est, in hoc opusculo quaestionem illam solvere quomodo scilicet una in Deo sit substantia tres vero persone ». Il commento del Prologo va dal fol. 66^{r} al fol. 69^{r}, quindi inizia il commento al vero e proprio testo del *De Trinitate* e si conclude al fol. 103^{v} con l'espressione « bona saltem voluntas supplebit ». A questo commento a Boezio segue immediatamente, nel manoscritto di Erlangen, una glossa al *Symbolum Athanasianum* al quale segue subito dopo il *Tractatus de unitate et Trinitate* di Abelardo, ritrovato ed edito da Stölzle.

Però lo stesso Codice di Erlangen, dal fol. 1^{r} fino al fol. 27^{r} contiene ancora un testo degli *Opuscula sacra* (tranne il IV, *De fide catholica*), con glosse marginali e interlineari. Questa parte del manoscritto, senz'altro per noi ancora piú interessante ed importante del sopra citato commento al *De Trinitate* di Boezio, comincia cosí al fol. 1^{r}: « Incipit liber Anicii Boetii Manlii Severini viri clarissimi et illustrissimi exconsularis ordinarii patricii de sancta trinitate Domino Patri Simmacho ». Le glosse marginali scritte, in rosso e in nero, su quasi tutti i lati, presentano definizioni concettuali prevalentemente dialettiche. Specialmente le glosse all'ultimo opuscolo *Contra Nestorium et Eutychen* (dal fol. 12^{v} al fol. 26^{v}) contengono notazioni molto interessanti su « persona », « sostanza » ecc. Lo sconosciuto autore di queste glosse si mostra glossatore di buona cultura tanto filosofica che matematica. Al termine degli *Opuscula sacra* cosí glossati, è riportato, in rosso, l'*Elogium Gerberti* a Boezio (fol. 26^{r}) [22]. Il glossatore non solo ha cercato di spiegare e chiarire i difficili concetti del testo boeziano, ma si è anche occupato del metodo seguito da Boezio nei suoi scritti teologici. A questo proposito, a

[22] Questo *Elogium Gerberti* si trova stampato in Peiper, *Consolatio philosophiae* XL, dove, in nota, è data anche la bibliografia relativa. Si tratta di una iscrizione che Gerberto compose per un monumento a Boezio nel palazzo di Ottone III, precisamente nella biblioteca.

conclusione del *De Trinitate* (fol. 8r) si trova questa interessante notazione in caratteri rossi: « Finitur liber primus. (S)ocraticus usus erat ut ipse qui quereret etiam solveret, utpote ut mens inquisitionem faceret et ratio questionem solveret. ita et adhuc catholicorum quorumdam mos est idem ut Augustini in soliloquiis ita etiam facit Boetius ».

Dalla grande quantità dei manoscritti dei testi teologici e dalle numerose glosse e commenti medievali, dovuti a volte alla penna di pensatori eccezionali ed influenti, si ricava chiaramente che questi *Opuscula sacra* godettero di grande considerazione in tutte le epoche della Scolastica e che influirono in misura notevole sulla speculazione medievale [23].

Se ora esaminiamo piú a fondo l'influsso esercitato dagli scritti teologici boeziani sullo sviluppo del metodo scolastico, vediamo che il patrizio romano nei suoi *Opuscula* ha applicato ai piú elevati e profondi misteri del Cristianesimo — e in maniera esemplare per gli Scolastici — la filosofia aristotelica, con lo scopo di avvicinare al nostro pensiero il contenuto della fede, di formularlo in modo logicamente e teologicamente corretto, di render possibile un vero « sermo de Deo ». Però questa attività della ragione non deve in alcun modo eliminare o far trascurare il carattere di mistero e di fede del contenuto della Rivelazione. Anzi, la fede cattolica costituisce la base immutabile della speculazione teologica.

La prima operetta teologica di Boezio *De sancta Trinitate* tratta la questione « Quomodo Trinitas unus Deus ac

[23] Testimonia della grande stima riservata agli *Opuscula sacra* boeziani anche il fatto che questi occupavano un posto privilegiato nelle biblioteche medievali e che compaiono spesso in un medesimo codice a fianco dei piú famosi, importanti e diffusi trattati. Questo risulta chiaramente dalle diverse recensioni della biblioteca papale, ad es. dalla *recensio a Gregorio XI c. an. 1375 concinnata* (nn. 285, 288, 289, 1338, 1549). I trattati teologici boeziani compaiono, nei codici, accanto ad opere dello Pseudo-Dionigi, di Giovanni Damasceno, di Anselmo d'Aosta e di Riccardo di S. Vittore. Cfr. Ehrle, *Hist. biblioth. Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Romae 1889, pp. 475, 540, 553.

non tres dii?». Nel proemio, da Boezio dedicato al suocero Simmaco, egli parla con molta chiarezza del metodo che intende seguire. Dice precisamente di voler motivare razionalmente, fin dove la ragione lo consente, la dottrina trinitaria, questa dottrina difficile e già tanto discussa [24]. Vuole ricavare questa giustificazione razionale dalle discipline filosofiche piú difficili e profonde, la metafisica e la logica, e presentare la materia di fede con linguaggio e terminologia nuovi [25]. Boezio è ben consapevole dei limiti che

[24] «Investigatam diutissime quaestionem, quantum nostrae mentis igniculum lux divina dignata est, formatam rationibus litterisque mandatam offerendam vobis communicandamque curavi». Il «formatam rationibus» viene spiegato da Scoto Eriugena con «subnixam argumentis», dal Cod. Erlang. 229, fol. 66^v con «argumentis comprobatam». Nota Gilberto de la Porrée: «Quaestio informis est, dum adhuc in incognito loco manens indigesta multiplicitas, formam veritatis, ut cuius partis contradictionis sit, nesciatur, obducunt. Cum vero loco exposito ipsa quoque de loci universalitate educitur, et per divisionem significatio et modus exeritur, et haec, vel quae cetera ostendit divisio partibus quaestionis aptantur, ut plene cognosci possit, forma veritatis excluditur. Accedit tamen ad formam, quod haec partium divisionis partibus quaestionis aptatio argumentis firmatur. Convenit enim, ut quaestio, sicut argumentis in dubitationem adducitur, ita quoque argumentis certa reddatur» (Migne, *P. L.* LXIV 1259). Nota S. Tommaso a: «formatam rationibus»: «Quaestio namque quamdiu probabilibus rationibus sub dubio agitatur, quasi informis est, nondum ad veritatis certitudinem pertingens; et ideo formata dicitur quando ad eam ratio additur per quam certitudo de veritate habetur; et in hoc providit intelligentia; quia quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi, ut Augustinus dicit» (*In Boeth. de Trinitate*, prooemii explanatio).

[25] «Idcirco stilum brevitate contraho et *ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus* velo, ut haec mihi tantum vobisque, si quando adeo convertitis oculos, conloquantur». Nel Cod. Erlang. 229, fol. 68^r c'è questa postilla: «Que ex profundissima sumpsi philosophia novorum inquit verborum significationibus velo. Novorum dicit vel quia verba philosophica ad loquendum de trinitate transtulit que in divina pagina nova sunt, id est inusitata vel quia novis quibusdam verbis, id est inusitatis utitur ut est omousion». Gilberto de la Porrée: «Ut sumpta ex philosophiae disciplinis, non dico exterioribus physicae vel interioribus mathematicae, sed intimis theologiae, novorum verborum novis significationibus velo, qualia sunt, homo non est id quod est» (Migne, *P. L.* LXIV 1260). S. Tommaso si esprime cosí: «Ex intimis disciplinis philosophiae sumpta, quae sunt disciplinae a sensibus abstrahentes, quarum principiis et conclusionibus utitur, et metaphysicae et logicae» (ivi).

la ragione umana incontra nell'approfondimento dei misteri della fede e non si nasconde affatto la difficoltà del suo compito. Gli è di sostegno e di incoraggiamento il potersi richiamare, alla fine del proemio, all'esempio di S. Agostino; egli invita poi Simmaco a constatare se il seme di razionale giustificazione della fede, deposto negli scritti del grande Padre, abbia prodotto alcuni frutti visibili nel *De Trinitate*[26]. Giustamente fa notare Krieg a proposito di questo proemio[27]: « Si tratta proprio del linguaggio del primo scolastico: esso caratterizza con chiarezza e precisione la vera natura della Scolastica ». Riferendosi a quell'intimo legame, sottolineato dallo stesso Boezio, fra la sua dottrina della Trinità e quella di Agostino, cosí si esprime Corrado di Hirschau nel *Dialogus super auctores*[28]: « Ut veredicorum relatio docet, Papiae prope sepulcrum Augustini Ipponensis episcopi et ipse sepultus est, quem etiam imitatus libellum de sancta Trinitate composuit, in quo et fidei suae et ingenii perfundissimi aperta argumenta monstravit ».

Dopo essersi diffuso, nel proemio, a parlare sul metodo usato nell'esposizione della dottrina della Trinità, Boezio

[26] « Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an *ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos* in nos venientia *fructus extulerint* ». Gilberto de la Porrée spiega nel modo seguente: « Vobis enim etiam illud inspiciendum est et attentissime notandum, an semina, id est principia rationum venientia in nos ex scriptis beati Augustini extulerint aliquos fructus: quasi, auctore Augustino scripsi. Nam quaecumque de hac quaestione dixi, quamvis ab eius verbis dicendi differant qualitate, sensu tamen conveniunt, et ex intellectu quo se scripsisse significat deducta sunt » (Migne, *P. L.* LXIV 1261). E S. Tommaso: « Deinde cum dicit: Verbis tamen illud inspiciendum est etc. ..., dicit cuius auctoritatem instruendo sequatur, scilicet Augustini: non ut ea tantum dicat, quae in libris Augustini inveniuntur; sed quia ea quae Augustinus de Trinitate dixit, scilicet quod in absolutis divinae personae conveniunt et in relativis destinguuntur, accipit quasi semina et principia, quibus utitur ad quaestionis difficultatem enodandam; et sic ipsa veritatis explicatio per multas rationes sunt fructus ex seminibus Augustini in ipso provenientes » (ivi).

[27] *Über die theologischen Schriften des Boethius*, in « Jahresbericht der Görres-Gesellschaft » 1884, p. 28.

[28] G. Schepss, *Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive didascalon*, Würzburg 1889, p. 61.

inizia a trattare le « quaestiones propositae » del problema trinitario da lui stesso fissato e formulato, e pone a capo del I capitolo la « sententia catholica de trinitate et unitate Dei ». Cosí il Nostro si ancora saldamente sul terreno della fede cattolica, costituendosi una ben determinata base d'operazioni per le sue ricerche speculative. È questa, senz'altro, la concezione metodologica del « credo ut intelligam » con cui piú tardi Anselmo d'Aosta iniziò la Scolastica vera e propria.

Però Boezio non si accontenta, mediante l'esposizione della dottrina cattolica, di acquisire una norma dogmatica per le sue deduzioni speculative; egli vuole anche aver ben chiaro il modo in cui debbono venir trattati scientificamente i problemi della speculazione teologica. A questo scopo egli fa una ripartizione delle scienze teoretiche, ispirata in sostanza ad Aristotele, cioè prospetta una metodologia scientifica a grandi linee e suddivide le discipline speculative, a seconda del grado di astrazione, in Scienza naturale (*Naturalis*), Matematica (*Mathematica*) e Teologia (*Metaphysica*). In riferimento al metodo proprio di ognuna di queste scienze, egli nota che nella Scienza naturale (*in naturalibus*) bisogna procedere *rationabiliter*, nella Matematica *disciplinaliter* e nella Teologia (*in divinis*) *intellectualiter* [29]. Dopo queste premesse di carattere metodologico Boezio esamina le questioni: se la sostanza divina sia forma, se per Dio si possa parlare di numero, se a Dio si possano applicare i predicamenti, in particolare la relazione. Sulla base di queste ricerche metodologiche, l'acuto pensatore può, nel capitolo conclusivo, dare una risposta definitiva alla questione « quomodo unitas et trinitas in Deo ».

Quest'opera di Boezio poté anche, e nel suo complesso e nei suoi singoli concetti, servire da modello agli Scolastici per la trattazione metodica dei dogmi, soprattutto di

[29] Sulla ripartizione delle scienze secondo Boezio vedi Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas*, pp. 63-71; L. Baur, *Dominicus Gundissalinus*, in *De divisione philosophiae*, p. 350 ss. Sull'importanza dei termini *rationabiliter*, *disciplinaliter*, *intellectualiter* cfr. S. Tommaso, *In Boeth. De Trinit.* 6.

quello trinitario. Fu loro possibile infatti non solo ricavare dal Proemio preziose norme ed indicazioni riguardo al metodo, ma anche apprendere un vero e proprio sistema di avviamento alla trattazione scientifica di complessi problemi teologici, desumendolo dai rigorosi ragionamenti, dall'applicazione — eseguita magistralmente — di concetti e principi filosofici al campo della fede, dall'acuta ed avveduta trattazione di difficoltà di pensiero che offrono resistenza a deduzioni speculative. L'importanza di questo scritto boeziano per il metodo scolastico risulta ben evidente dal fatto che Tommaso d'Aquino, proprio in relazione al Proemio, tratta a fondo le principali questioni della teoria teologica della conoscenza, chiarendo particolarmente la liceità, l'importanza e i limiti dell'attività della ragione entro il campo della fede, e che il medesimo pensatore, che rappresenta il metodo scolastico nella sua forma piú compiuta, ci offre accettabili conclusioni di metodologia scientifica sulla base della ripartizione delle scienze ideata da Boezio.

Anche gli altri scritti teologici di Boezio contengono punti di vista e procedimenti interessanti sotto l'aspetto metodologico. Alla fine del piccolo *Opusculum II — Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* — l'Autore esclama, rivolto a Giovanni Diacono: « Fidem, si poteris, rationemque coniunge ».

L'*Opusculum III*, detto anche concisamente *Liber de hebdomadibus*, è divenuto un modello per la Scolastica per l'impiego del metodo matematico-deduttivo. Boezio, sulla falsariga del ragionamento matematico, colloca all'inizio proposizioni generali, assiomi, dai quali deriva, per deduzione, la risposta alla questione posta. Al termine della breve introduzione sta la seguente osservazione, che ci illumina sull'impostazione dell'opera: « Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae secuntur efficiam ». Nota S. Tommaso a proposito di questo passo in cui Boezio definisce il metodo matematico come il metodo scientifico per eccellenza: « Ex huiusmodi autem principiis in-

tendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis disciplinis, quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit »[30]. Dopo la breve introduzione Boezio espone nove principi generali e pone la *quaestio* che dà il titolo all'operetta, formulando dettagliatamente l'argomento da discutere. Alla formazione della *quaestio* è legata la risposta ad essa, la *solutio*, che si ottiene utilizzando i principi generali già presentati. Il metodo seguito qui da Boezio ha avuto influenza nel Medio Evo, specialmente su Alano da Lilla, al quale il boeziano *De hebdomadibus* è servito di base per le sue *Theologicae Regulae* e per l'*Ars fidei catholicae*[31]. Notiamo l'influenza di questo scritto boeziano anche in Tommaso Bradwardine[32]. E anche il procedimento seguito da Spinoza nell'*Etica*, in stretta osservanza del metodo geometrico, ci ricorda il libretto *De hebdomadibus*.

Ma l'*opusculum* boeziano piú esauriente e piú interessante dal punto di vista della storia dei dogmi è il quinto: *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*[33]. In certo senso, questo scritto fa da « pendant » ai λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν di Leonzio di Bisanzio, il dogmatico e scolastico greco quasi contemporaneo di Boezio. In quest'opera Boezio vuole trattare e dimostrare la tesi « in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere »[34]. A questo scopo egli dà anzitutto

[30] S. Thomas, *In libr. Boethii De hebdomadibus* lect. 1.
[31] M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 28 ss.
[32] Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der Willensfreiheit*, Münster 1905, p. 13.
[33] Cfr. Schwane, *Dogmengesch. der patristischen Zeit*², München 1895, p. 372 s.
[34] Vedi il proemio all'*Opusculum* e il cap. 7. Nella conclusione del proemio Boezio illustra cosí il piano dell'opera: « Sed quoniam semel res a collocutione transfertur ad stilum, prius extremi sibique contrarii Nestorii atque Eutychis summoveantur errores post vero adiuvante Deo, medietatem fidei temperato. Quoniam vero in tota quaestione contrariarum sibimet haereseon de personis dubitatur atque naturis, haec primitus definienda sunt et propriis differentiis segreganda ».

una precisa definizione dei concetti di Natura e di Persona (capp. 1-3), poi (capp. 4-6) caratterizza le due eresie di Nestorio e di Eutiche, per dare infine (a partire dal cap. 7) un'acuta giustificazione della verità cattolica, che si trova in una posizione mediana tra i due estremi rappresentati dalle suddette eresie.

Già nell'impostazione degli opuscoli teologici di Boezio, ma soprattutto nello sforzo di chiarire ed illuminare la materia di fede con l'aiuto della filosofia, nelle argomentazioni condotte con metodo rigoroso, nelle acute trattazioni e repliche agli errori, alle obiezioni e alle difficoltà, ci sono elementi di alto valore propedeutico per lo Scolasticismo medievale. Inoltre la Scolastica medievale ha ricavato dagli scritti teologici una serie di principi, definizioni concettuali e ragionamenti dei quali si avvantaggiò la terminologia scolastica.

Deriva proprio da Boezio la distinzione, molto usata dagli Scolastici, fra « quo est » e « quod est »[35]. Molto spesso, nelle trattazioni scolastiche della dottrina della Trinità incontriamo passi tratti dal *De Trinitate*. Ricordiamo, a proposito della natura di Dio, la proposizione: « Nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam »[36]. Piú volte vengono citate dagli Scolastici anche la proposizione: « Forma quae est sine materia non poterit esse subiectum »[37] e l'altra: « Hoc vere unum est in quo nullus numerus »[38]. Per la dottrina dei rapporti trinitari sono importanti i seguenti principi: « Omnia, quae

[35] *De Trinit.* c. 2; *De hebdomadibus.* Cfr. S. Tommaso, *S. th.* 1, q. 40, a. 1; Bonaventura, *Sent.* I, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 e *Sent.* I, d. 8, p. 2, art. unic. q. 2. V. anche Arthur Schneider, *Psychologie Alberts d. Gr.*, p. 392.

[36] *De Trinit.*, c. 4. Cfr. Alexander von Hales, *S. th.* 1, q. 48, m. 4, a. 3 § 1. Bonaventura, *Sent.* I, d. 23, a. 1, q. 2.

[37] *De Trinit.* c. 2. Bonaventura, *Sent.* I, d. 8, p. 2, dub. 3 e *Sent.* I, d. 19, p. 2, art. unic., q. 3.

[38] *De Trinit.* c. 2. Cfr. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, l. 5, c. 7, n. 17 (Migne, *P. L.* CLXXXII 798); Petrus Lombardus, *Sent.* I, d. 8, c. 8; Alessandro di Hales, loc. cit. a. 1; Bonaventura, *Sent.* I, d. 24, a. 2, q. 1; S. Tommaso, *De pot.* q. 7, a. 1; *S. th.* 1, q. 30, a. 1; Goffredo di Fontaines, *Quodl.* III, q. 3.

veniunt in divinam praedicationem, mutantur in substantiam praeter ad aliquid »[39], poi: « Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem »[40]; e: « Quae (scil. relatio) tota non in eo quod est esse consistit sed in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere »[41].

L'opuscolo quinto di Boezio è stato particolarmente importante e ricco di influssi sullo sviluppo e il perfezionamento della terminologia scolastica, in quanto in esso vengono stabiliti e analizzati i concetti basilari di Natura e Persona e, al tempo stesso, la terminologia latina viene contrapposta a quella greca. La definizione di Persona « Persona est naturae rationalis individua substantia » è stata recepita quasi all'unanimità dalla Scolastica e accettata piú o meno completamente[42].

In complesso, dunque, gli scritti teologici di Boezio sono stati significativi ed esemplari per la Scolastica. In essi si trovano gli elementi del metodo scolastico. Boezio non è stato solo colui che ha trasmesso la filosofia greca, e in particolare quella aristotelica, all'Occidente; nei suoi lavori teologici egli ha felicemente utilizzato e impiegato la filosofia aristotelica per l'analisi e la giustificazione del dogma. Cosí facendo, egli si richiama ad Agostino sulle cui orme vuole procedere, particolarmente per quel che riguarda la dottrina trinitaria. Troviamo qui, a grandi tratti,

[39] *De trinit.* c. 4. Bonaventura, I *Sent.* d. 9, q. 1, a. 2. S. Tommaso, *De pot.* q. 9, a. 7.

[40] *De Trinit.* c. 6. Alessandro di Hales, loc. cit. a. 3, § 3. Bonaventura, *Sent.* I, d. 25, a. 1, q. 1; *Sent.* I, d. 26, art. unic., q. 3. S. Tommaso, *S. th.* 1, q. 40, a. 2.

[41] *De Trinit.* c. 5. Bonaventura, *Sent.* I, d. 33, art. unic., q. 1.

[42] *De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* c. 3. Per la valutazione e l'utilizzazione di questa definizione nella Scolastica cfr. Ostler, *Psychologie des Hugo von St. Viktor*, Münster 1906, p. 39; Alessandro di Hales, *S. th.* 1, q. 56 e 58; Bonaventura, *Sent.* I, d. 23, a. 1, q. 1; *Sent.* I, d. 25, a. 1, q. 1 e 2; S. Tommaso, *S. th.* 1, q. 29; Tiphanus, *Declaratio de hypostasi et persona* c. 16: « Personae definitio a Boetio tradita » (nuova ediz., Paris 1881, p. 80). C. Braun, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation*, Mainz 1876. De Régnon, *Études sur la Trinité* I, Paris 1892, p. 80 ss.

gli elementi caratteristici dello Scolasticismo, notiamo l'impegno di raggiungere una visione razionale della materia di fede servendosi dei mezzi della logica e della metafisica aristoteliche, e utilizzando i concetti, speculativamente cosí fecondi, di S. Agostino, di presentare una dottrina teologica in progressivo sviluppo speculativo come un insieme piú o meno sistematico, e di replicare alle difficoltà e alle obiezioni seguendo il metodo deduttivo. È, in sostanza, lo stesso procedimento che incontreremo piú tardi negli scritti di Anselmo d'Aosta, sia pure in forma piú acuta e precisa.

Perciò a ragione Krieg [43] chiama Boezio « il primo Scolastico ». Thomassin [44] sottolinea le intime connessioni esistenti fra il patrizio Romano da un lato e la Patristica e anche la Scolastica dall'altro: « Propius accessit ad tritum scholae usum Boetius nec a Patrum tamen sententia vel facundia recessit ». Tiraboschi [45] lo definisce il vero creatore e padre del metodo d'insegnamento scolastico. Scrive Godet [46]: « Esprit et méthode, les opuscules de théologie présagent et préparent les travaux des scolastiques; car, en acceptant le dogme, ils vont, non pas à le comprendre, mais à le prouver aux yeux de la raison; la foi y cherche l'intelligence, et, d'autre part, les avantages que la philosophie retire de la révélation en ressortent nettement». Anche Rand [47] mette in relazione gli *Opuscula sacra* di Boezio con l'incipiente Scolasticismo e vede in essi « propriamente le primizie del metodo scolastico ».

Assieme a Boezio ricordiamo qui anche Cassiodoro (m. 570) [48] che, con la sua *Historia ecclesiastica tripartita*,

[43] *Über die theologischen Schriften des Boethius*, in « Jahresbericht der Görres-Gesellschaft » 1884, p. 24.

[44] *Theolog. Dogm.*, *De Deo* l. 4, c. 4, n. 9 (ed. Vivès I, Paris, p. 317).

[45] *Storia della letteratura italiana antica e moderna* III, p. 46.

[46] Vacant-Mangenot in « Dictionnaire de théologie cath. » II, p. 921:

[47] *Johannes Scottus*, p. 19.

[48] Cfr. A. Franz, *Cassiodorius Senator*, Breslau 1872; Hartmann, articolo su Cassiodoro in « Pauly-Wissowa » III² 1672-1676. Per la letteratura piú recente v. Bardenhewer, *Patrologie*², p. 561 ss.

ha introdotto nella cultura medievale gli storici greci della Chiesa, e le cui *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* (*litterarum*) hanno influenzato il sapere medievale. Il primo libro di quest'ultima opera presenta una metodologia dello studio teologico, una propedeutica allo studio della Scrittura. Il secondo libro, intitolato generalmente *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* offre un compendio delle sette arti liberali, contiene quindi i lineamenti fondamentali del sapere profano, al quale Cassiodoro attribuisce un alto valore propedeutico ai fini dello studio della Sacra Scrittura. Queste *Institutiones* del dotto monaco di Vivarium, e specialmente il secondo libro, sono divenute un libro fondamentale di istruzione per l'occidente medievale. Isidoro di Siviglia, Alcuino e Rabano Mauro attingono ad esso [49]. La personalità di Cassiodoro è profondamente diversa da quella di Boezio. Egli, nel campo scientifico, è un compilatore e un pratico, ben lontano da speculazioni metafisiche. Le sue conoscenze nel campo delle discipline profane si limitano al Trivio e al Quadrivio. La sua concezione dell'utilizzazione delle discipline profane a fini teologici s'ispira sostanzialmente al *De doctrina christiana* di Agostino [50]. Di Cassiodoro fu molto utilizzato nel Medio Evo il Commento ai Salmi; ma anche la sua *Historia ecclesiastica tripartita* serví al Medio Evo come manuale di storia della Chiesa.

Non è possibile trovare né in Cassiodoro né nei dotti compilatori della Pre-Scolastica la profonda conoscenza della filosofia greca, soprattutto aristotelica, quale possedeva Boezio, che la utilizzò per la teologia. Non dobbiamo quindi stupirci se nella Pre-Scolastica e anche agli inizi della Prima Scolastica solo una parte relativamente piccola della filosofia aristotelica venne utilizzata per rielaborare dialetticamente il contenuto della Rivelazione.

[49] Cfr. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus*, p. 352 ss.
[50] Eggersdorfer, *Der hl. Augustin als Pädagoge*, p. 211 ss.

Parte IV

TRASMISSIONE E PERFEZIONAMENTO NELLA PRE-SCOLASTICA DEI PRIMI ELEMENTI DEL METODO SCOLASTICO PRESENTI NELLA PATRISTICA E IN BOEZIO

I

IL METODO SCIENTIFICO NELL'EPOCA CAROLINGIA E IN QUELLE SUCCESSIVE

Verso la fine del VII secolo inizia un notevole spostamento dello sviluppo della vita della Chiesa: il centro di gravità della vita politica, religiosa e culturale si sposta sempre piú verso Ovest e verso Nord [1]. La Chiesa affronta il difficile problema di portare ai popoli germanici le benedizioni della civiltà cristiana. I tesori dell'antichità classica e gli scritti dei Padri con il loro alto valore culturale furono recepiti ed assimilati dallo spirito germanico. La scienza cristiana abbandonava le sacre sale della Patristica; comincia il tempo della teologia medievale, che vorremmo chiamare, fino ad Anselmo d'Aosta, Pre-Scolastica.

La Divina Provvidenza, nei primi secoli del Medio Evo, aveva procurato nelle Isole Britanniche un luogo, un asilo, dove poter mantenere e tramandare la letteratura classica e patristica [2]. Qui, infatti, la conoscenza del greco fu diffusa ad opera del monaco Teodoro, piú tardi arcivescovo di Canterbury. I messaggi di fede che giungevano alla Germania dall'Inghilterra e dall'Irlanda apportavano anche cultura e scienza. Pensiamo, per esempio, quale elevato grado di cultura rappresenti Bonifacio, il maggiore di questi missionari, l'Apostolo della Germania!

Fu soprattutto dalle Isole Britanniche che la cultura classica e patristica venne trapiantata in Francia, dove,

[1] Cfr. per tutto questo J. A. Möhler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze* II 280.

[2] Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin 1901; Schultze, *Die Bedeutung der iro-schottischen Mönche für die Erhaltung der Wissenschaft*, in «Zentralblatt für Bibliothekwesen» 1889, pp. 185 ss., 233 ss., 281 ss.

sotto Carlo Magno e, piú ancora, sotto il nipote Carlo il Calvo, uomo di grande cultura, si ebbe una rinascita delle scienze. A quest'epoca di fioritura in età carolingia seguí, negli inquieti secoli IX e X, un abbassamento di livello, una decadenza della vita sia religiosa che culturale. Solo la possente ripresa della vita religiosa verso la fine dell'XI secolo, la vittoria del movimento di riforma in campo ecclesiastico, portarono felicemente ad un'elevazione, a una fioritura della scienza religiosa, e segnarono l'inizio della Scolastica vera e propria, il cui rapido, giovanilmente potente sviluppo nel XII secolo prende la denominazione di Prima Scolastica.

Ora dobbiamo prendere atto di tutti quei movimenti e di tutte quelle correnti letterarie che si ebbero nella Pre-Scolastica, fino ad Anselmo d'Aosta, e nel contempo chiarire quali di essi abbiano accolto, proseguito e sviluppato gli accenni e gli inizi del metodo scolastico venuti in luce durante la Patristica. Apparirà che non è un ripido, invalicabile monte a separare le fertili pianure della Patristica dai floridi pascoli della Pre-Scolastica e della Prima Scolastica, bensí che, proprio nei secoli della Pre-Scolastica, queste due grandi ere della fioritura scientifica cristiana sono collegate da vie che permettono un vivace commercio di idee ed un intimo contatto fra di esse.

Terremo fede al nostro compito, quindi, se innanzi tutto stabiliremo la fisionomia della Scolastica in generale, per poi esaminare singolarmente i rappresentanti del metodo scolastico nella teologia pre-anselmiana.

1. LA FISIONOMIA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DELL'ALTO MEDIO EVO. TRADIZIONALISMO (« AUCTORITAS »). SIGNIFICATO DEI FLORILEGI PATRISTICI LATINI. LA DIALETTICA DI SCUOLA (« RATIO »)

L'impronta fondamentale dell'attività scientifica in epoca carolingia e nelle epoche successive fino alla Prima Scolastica compresa, è data dalla recettività, dal tradizionalismo. La Pre-Scolastica è un'epoca di compendi, di riproduzioni

e compilazioni. Caratteristiche della cultura dell'Alto Medio Evo sono uno spiccatissimo senso di rispetto per l'*auctoritas* e la dipendenza dalle sentenze e dalle opinioni dei grandi maestri della Patristica. In seguito a questa accettazione incondizionata dell'autorità dei Padri, davanti a questo culto dell'*auctoritas*, la *ratio*, l'elaborazione razionale, l'esame e la comprensione autonoma della tradizione furono costretti a ritirarsi. « In quel tempo, caratterizzato dalla fede piú interiore, piú cieca, piú assoluta, una parola della Scrittura, la decisione di un Concilio, la sentenza di un Padre avevano il valore di un'istanza inappellabile; quanto era sostenuto dall'autorità valeva per dimostrato, e non si poteva dare maggiore garanzia di piú pura ed immacolata ortodossia che rivestendo un'affermazione delle parole di quei venerati maestri » [3].

Questa recettività, questo fattore superconservatore, è collegato anche col sistema scolastico dell'Alto Medio Evo. La cultura superiore veniva impartita e ricevuta in quelle scuole conventuali e cattedrali che erano sorte col fiorire del movimento benedettino e si rifacevano, per i principi, a S. Agostino [4]. Queste scuole — ricordiamo qui solo quelle di Tours, Orléans, Lione, Reims, Chartres, Corbie, Fulda, Reichenau, S. Gallo ecc. — furono fiorenti centri culturali. Ma tutto l'indirizzo dell'attività didattica, il rapporto maestro-discepoli, i piani di studi, tutto dava al sapere acquisito in queste scuole l'impronta del tradizionalismo. Per quel che riguarda piani e corsi di studi in queste scuole, possiamo dire che il sapere profano veniva insegnato nell'ambito delle sette arti liberali, attraverso le materie del

[3] J. Schnitzer in « Hist.-polit. Bl. » CXXVIII, p. 541. Cfr. Gabriel Meier O. S. B., *Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin, Hrab. Maurus* (1890), p. 8; Schaub, *Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter*, Freiburg 1905, p. 1 ss.

[4] Sulle scuole cattedrali e conventuali v. fra gli altri: Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge du 5ᵉ au 16ᵉ siècle* (1895); Aspinwall, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du 6ᵉ au 12ᵉ siècle*, Paris 1904; Julius Jäger, *Die Schola Carolina Osnabrugensis. Eine Geschichte der dortigen Domschule und ihrer Entwicklung von Karl d. Gr. bis auf unsere Zeit*, Osnabrück 1904.

Trivio e del Quadrivio. Testi principali per le arti liberali erano il *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, romanzo didascalico scritto da Marciano Capella intorno al 430, una sorta di enciclopedia mitico-allegorica delle « septem artes liberales » e le parti relative delle *Etimologie* di Isidoro. Attraverso questi studi profani, particolarmente attraverso le materie del Trivio, l'antichità classica continuò a vivere nel Medio Evo [5].

Gli studi profani erano visti come propedeutici alla teologia, senza tuttavia che fra i due campi del sapere venisse attuato un intimo collegamento. I vantaggi formali insiti nelle sette arti liberali, soprattutto nella dialettica e gli ausilii didattici furono, in generale, poco sfruttati, nei secoli della Pre-Scolastica, per definire e studiare il contenuto della Rivelazione. La teologia consisteva soprattutto nell'esegesi delle Sacre Scritture, esegesi che, quanto agli scopi, aveva un carattere moralizzante e allegorico, mentre, dal punto di vista della forma, aveva carattere di compila-

[5] Degli indirizzi, piani di studio, mezzi didattici ecc. di queste scuole tratta in generale De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*², pp. 145-157. Sullo studio delle sette arti liberali nel Medioevo v. Gabriel Meier O. S. B., *Die sieben freien Künste im Mittelalter*, Einsiedeln 1886; K. Appuhn, *Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis*, Erlangen 1900; Ferrère, *De la division des sept arts libéraux*, in « Ann. de philos. chrét. », Juin 1900. Su Marziano Capella v. Ebert, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I², p. 483; Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* IV, p. 198 ss.; De Wulf, loc. cit. Sulla pratica degli studi classici nel Medio Evo vedi Uhrlichs, *Grundlegung und Geschichte der klassischen Altertumswissenschaft*, in « Handbuch der klassischen Altertumwissenschaft », I², München 1892, p. 41 ss.; Bursian, *Beiträge zur Geschichte der klassischen Studien im Mittelalter*, in « Sitzungsberichte der kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften », Philosophisch-historischen Klasse 1873, pp. 157-578; « Revue Bénédictine » XII (1895), pp. 529-545: *Les classiques au moyen-âge*; Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris 1905. Roger dimostra che la Scuola conventuale medievale non fu una continuazione o una modificazione della scuola romana di retorica, ma un'istituzione del tutto nuova. Sull'importanza di Virgilio per le scuole medievali vedi D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*², Firenze 1896. Sulla sopravvivenza di Lucrezio, soprattutto nella letteratura del primo Medio Evo vedi Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du 3ᵉ au 13ᵉ siècle et spéciellement dans les écoles carolingiennes*, 1896.

zione. Per la spiegazione della Scrittura non avevano quasi nessuna importanza né interpretazioni storico-grammaticali né ricerche autonome su concetti e nessi dei testi biblici, bensí soprattutto raccolte di passi estratti dai Padri.

D'altronde, questo carattere di recettività, di trasmissione di contenuti non sottoposta alla revisione di un pensiero autonomo, cosí proprio dell'insegnamento dell'Alto Medio Evo, è possibile riscontrarlo anche nelle produzioni letterarie di quest'epoca. La letteratura teologica della Pre-Scolastica, tranne poche eccezioni, sta sotto il segno della riproduzione. La letteratura di *catenae* e florilegi della fine della Patristica viene in piú modi imitata e proseguita. Per la scelta dei testi dai Padri valeva come norma il cosiddetto Decreto Gelasiano *De libris recipiendis*, il che ebbe come conseguenza la mancata utilizzazione di una serie di scritti patristici (per esempio, di Clemente di Alessandria, e di Tertulliano)[6]. Vediamo uomini della statura di un Servato Lupo[7] e di un Incmaro di Reims[8] richiamarsi a questo decreto.

Fra tutti i Padri fu Agostino ad essere maggiormente stimato. Uno sguardo al materiale manoscritto comprendente numerosi esemplari di S. Agostino e raccolte di passi estratti da Agostino, ci dà, in certa misura, un'idea dell'eccezionale stima riservata dalla Pre-Scolastica al piú grande di tutti i Padri della Chiesa[9]. Gli scrittori di quel-

[6] In Thiel, *Epist. Rom. Pontif.* I, p. 455 ss.; anche in Preuschen, *Analecta*, Freiburg 1893, p. 147 ss. Cfr. Thiel, *De decretali Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris*, Brunsberg 1866; Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*², Tübingen und Leipzig 1901, p. 68 ss.; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter* I, p. 735 ss. Il cosiddetto Decreto Gelasiano venne accolto anche nel Decreto di Graziano.

[7] *Epist.* 128 (Migne, *P. L.* CXIX 605).

[8] Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Freiburg 1884, p. 173.

[9] Ricordiamo solamente i numerosi mss. agostiniani (secoli IX-XIII) della Biblioteca Vaticana (cod. 414-515). Sulla posizione di preminenza delle opere agostiniane nelle biblioteche conventuali del Medio Evo vedi L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, pp. 427-440 (*Bibliothèque de Corbie*), pp. 458-485 (*Bibliothèque de Cluny*).

l'epoca celebrano con le piú elevate lodi la grandezza di Agostino. Secondo quanto riferisce il Monaco di S. Gallo, anche Carlo Magno fu un ammiratore entusiasta di Agostino, del quale si faceva leggere la *Città di Dio* [10]. La sua lettera ai dignitari ecclesiastici dell'Impero sul dovere di coltivare le arti liberali è ispirata a concetti agostiniani [11]. Servato Lupo (morto intorno all'862) celebra con gli epiteti piú laudativi Agostino come filosofo, scrittore, commentatore [12]. Prudenzio di Troyes (morto nell'861) ci ha lasciato, in una lettera, un ispirato *Encomion S. Augustini* [13]. Notker Balbulus (morto nel 912) loda l'opera di esegesi del grande Padre e fa propria la frase pronunziata già prima di lui: « Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi » [14]. Raterio di Verona (morto nel 974) si richiama continuamente ad Agostino, riconoscendo di dovere molto all'influenza di questo Santo [15].

Il grande influsso di Agostino sulla letteratura teologica della Pre-Scolastica appare particolarmente evidente nel genere letterario delle *catenae* e dei florilegi. La maggior parte delle tessere di questi mosaici derivano dalle opere di Agostino. Nei manoscritti troviamo spesso l'espressione

[10] Egger, *Der hl. Augustinus*, p. 121.

[11] Caroli Magni *Epist. de litt. colend.* (M. G. LL. Sect. 2: Capit. Reg. Franc. I 79).

[12] « Clarissimus idemque suavissimus auctor Augustinus » (*epist.* 4, Migne, *P. L.* CXIX 444). « Vir ille divini ingenii » (*epist.* 5; ivi, 446). « Ipse autem Augustinus, quem nescias utrum rerum inventione magis an dicendi felicitate mireris » (*Liber de tribus quaestionibus*, ivi, col. 634).

[13] Prudenzio (Migne, *P. L.* CXV 973) scrive: « Doctrinam beatissimi Patris Augustini omnium absque ulla dubietate undecumque doctissimi sanctarum Scripturarum auctoritati in omnibus concordissimam, quippe nullus doctorum abstrusa earum scrupulosius rimatus, diligentius exquisierit, verius invenerit, veracius protulerit, luculentius enodaverit, fidelius tenuerit, robustius defenderit, effusius disseminaverit ».

[14] *De interpretibus divinarum scripturarum* c. 5 (Migne, *P. L.* CXXXI 998).

[15] « Sed et ille, qui nostrum, quod laboramus, iam in multis iuvit, auxit, ornavit, et roboravit opus, ne quid minus et ad id explicandum posse videatur, adsit, rogo, quantocius Augustinus utique beatus » (Migne, *P. L.* CXXXVI 204).

Flores ex Augustino [16]. Accanto ad Agostino appare ben rappresentato anche S. Gregorio Magno, specialmente nei Florilegi che hanno scopi piú pratici. Questo grande Papa fu altamente stimato soprattutto nella Chiesa anglosassone. Alcuni scritti suoi vennero tradotti nel IX secolo in anglosassone.

Nell'occasione, dobbiamo qui caratterizzare brevemente i *Florilegi*. Per prima cosa proprio queste raccolte rivelano in misura considerevole la recettività tipica di quest'epoca. Secondariamente, in tali florilegi si trovano frequenti accenni di sistematica: i testi dei Padri erano raggruppati secondo ben precisi criteri, anche se in forma non fissa, per cui si è costituita una fase di passaggio dalle raccolte di *Sentenze* di un Isidoro e di un Taio fino a quelle della Prima Scolastica [17]. In terzo luogo, questi florilegi hanno parzialmente fornito anche agli Scolastici successivi un materiale positivo, una gran copia di *auctoritates* per l'argomentazione teologica. Piú tardi, in mancanza di manoscritti completi dei Padri, in molti casi si estrassero da tali raccolte citazioni dai Padri stessi [18]. In quarto luogo, infine, questi florilegi sono stati l'occasione per perfezionare e sviluppare tecnicamente il metodo scolastico: la mancanza di unanimità esistente fra i testi dei vari Padri indusse a sforzarsi di comporre i contrasti, servendosi della dialettica [19].

Per quel che riguarda lo sviluppo generale di questa letteratura di *excerpta* dall'inizio del Medio Evo fin entro

[16] Si vedano ad es. i mss. monacensi 11011 e 14176. Su tali *excerpta* agostiniani v. anche Oudin, *Comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis* I, Lipsiae 1733, pp. 990-993.

[17] Questi florilegi procedono parallelamente alle raccolte di canoni e decretali anteriori a Graziano. Cfr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande* I, Graz 1870; Fournier, *Études sur les pénitentiels*, in « Revue d'hist. et de litt. rel. » 1901, pp. 286-317; 1902, pp. 59-70, 121-127.

[18] G. v. Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*, in « Sitzungsberichte der philos.-philol. und der historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften », philos.-philol. Klasse, 1904, p. 540.

[19] Ivi, p. 538.

il periodo della Scolastica, Künstle [20], che ha edito e commentato una raccolta piuttosto antica di *Sententiae Sanctorum*, cosí lo spiega: « Come dal VII al X secolo non si era in grado di dar vita a forme artistiche originali e si continuava a riprodurre e copiare i modelli del primo Cristianesimo, cosí anche la letteratura teologica venne tramandata come si era costituita e definita nel VI secolo. Nell'età carolingia, invece, si provvide con zelo ad edificare chiese, anche se, in sostanza, si continuò a creare sempre l'antica basilica cristiana. Nella medesima epoca si copiavano instancabilmente manoscritti teologici, ma erano raccolte teologiche di un tempo molto anteriore ad essere tramandate alla posterità. Può darsi che, in calce, si aggiungessero passi di Isidoro e di Alcuino, ma nel resto i testi venivano lasciati nello stesso ordine in cui erano stati accolti dal VI secolo. Un nuovo indirizzo, sia nell'esercizio della scienza teologica, sia nella trasmissione della letteratura teologica si ha solo all'inizio della Scolastica. A quest'epoca risalgono i grandi codici di miscellanee, nei quali compaiono soprattutto quei testi patristici, che erano importanti per lo studio della dogmatica. Essi, in certo qual modo, recavano un'impronta di internazionalità ».

Se esaminiamo piú da presso le singole forme di questa letteratura di florilegi medievali, ancora in gran parte né editi né studiati, vediamo che essi sono, in una certa misura, di natura esegetica, come d'altronde la maggior parte delle *catenae* di età patristica. Venivano messi insieme commenti ai libri della Sacra Scrittura, consistenti unicamente in citazioni dei Padri oppure di Agostino. Denifle [21] ha richiamato l'attenzione su una serie di tali « catene » a commento delle lettere paoline.

[20] *Eine Bibliothek der Symbole und theologischen Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert*, Mainz 1900, p. VIII.

[21] *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über "Iustitia Dei" (Rom. 1, 17) und " Iustificatio "*, pp. 22-25: « Sammlungen von Exzerpten aus Augustin; Katenen ».

Spesso venivano composte in forma di « catene » anche monografie teologiche. Gezo (morto nel 984) ha composto il suo *Liber de corpore et sanguine Christi* con citazioni da Cipriano, Ilario, Ambrogio, Agostino, Gregorio, Gerolamo, Isidoro ecc.: « de quorum omnium scriptis quosdam sententiarum decerpsimus flores » [22]. Sotto il nome dell'arcivescovo Amulone di Lione (morto nell'852) ci è giunta una raccolta di citazioni da Agostino sulla predestinazione, la Grazia e il libero arbitrio: *B. Augustini Sententiae de praedestinatione et gratia Dei et libero arbitrio hominis collegente Amulone episcopo Lugdunensi* [23].

Molti di questi florilegi patristici hanno per oggetto estesi settori della teologia, ma nella Pre-Scolastica prevale un criterio pratico, ascetico. Cosí, ad esempio, Oddone di Cluny [24] (morto nel 942) e Adalberto di Metz [25] (morto nel 970) hanno composto florilegi servendosi di scritti di Gregorio Magno.

Nelle raccolte di manoscritti troviamo un numero molto elevato di florilegi inediti (*Flores sententiarum*, *Libelli auctoritatum*, *Auctoritates*, *Deflorationes*, *Excerpta theologica*,

[22] Migne, *P. L.* CXXXVII, pp. 371-406.

[23] Ivi, CXVI, pp. 106-140. L'attribuzione ad Amulone non è dimostrabile. Vgl. Schrörs, *Der Streit über die Prädestination im 9. Jahrhundert*, p. 33 n. 37.

[24] Migne, *P. L.* CXXXIII 107-512: *Epitome Moralium S. Gregorii in Job* di S. Oddone di Cluny. Cfr. Hurter, *Nomenclator* I, p. 880; Sakur, *Die Cluniacenser* II, p. 331 ss.

[25] Migne, *P. L.* CXXXVI 1309-1312. Scrive Adalberto nella *praefatio in Florilegium ex S. Gregorio* (col. 1311): « Non temerario si quidem, ut mihi videtur, ausu id tentavi peragere, sed revera eo magis studio, ut tam ego quam mei, si forte sunt similes, quos non multum vacat legere, aut etiam si vacat, desidia non sinit multa legendo percurrere, aut si studium adsit, forsitan copia, ut plerisque in locis assolet, deest librorum; hoc nostrum, si tamen libuerit excerptionis opusculum compendio percurrere queant, et fastidium prolixitatis pati omni modo nesciant ». Piú oltre (col. 1312) scrive: « Ecce per prata cucurri amoenissima ac florum diversitate vernantia omnique iucunditate plenissima; quibus tanta sum aviditate illectus, çum sint cuncta fragrantia, cuncta redolentia, ut penitus omnia concupiverim. Sed quia universa concupìda exili praeditus industria mecum ferre non valui, sedit animo, ut flores quos pulchriores inspexi habere colores et perplurima praevidi habere medicamina, decerpere studerem ».

Diffinitiones patrum ecc.). Citiamo qui alcuni fra i piú importanti.

La Biblioteca Nazionale di Parigi possiede nel Cod. lat. 13381 (proveniente dall'abbazia benedettina di Saint-Germain-des-Prés) una notevolissima raccolta di *excerpta* risalente al IX o X secolo, che in un certo senso appare una *Summa* teologica composta di passi di Agostino. Per piú riguardi quest'opera ricorda le *Sentenze* di Tajo, anche se rimane ad un livello considerevolmente inferiore sul piano della suddivisione e della trattazione equilibrata delle singole materie: mentre alle questioni psicologiche è riservato uno spazio incomparabilmente piú vasto, le altre questioni teologiche sono trattate poco approfonditamente e frammentariamente. Non si è potuto accertare se l'opera sia veramente di Eirico di Auxerre, al quale è stata attribuita [26]. Importante florilegio è anche il manoscritto del X secolo Cod. lat. 134441 della Biblioteca Nazionale di Parigi e proveniente anch'esso da Saint-Germain-des-Prés: esso contiene una scelta di testi di Padri, in particolare di Agostino, sotto forma di *interrogationes* e *solutiones*, prima su argomenti biblici, poi su temi dogmatici e di morale [27]. Anche la Bibliothèque Mazarine di Parigi racchiude nei Cod. lat. 700 e 701 simili florilegi patristici.

Fra i Codici vaticani ricordiamo il Cod. Vatic. lat. 1311 *Tabula auctoritatum sanctorum Patrum* e il Cod. Borghes.

[26] Delisle, *Inventaire des manuscrits de Saint-Germain-des-Prés*, p. 100: 13381: *Extraits de S. Augustin, attribués à Eric d'Auxerre.* Simler (*Des Sommes de théologie*, p. 25) dice di questo ms.: « C'est une Somme de théologie tirée de Saint Augustin... L'Auteur inconnu ne saurait être compté parmi les précurseurs des Sommistes ».

[27] Sul lato interno della copertina anteriore di questo ms. c'è, in maiuscolo: « In hoc quoque mediocri opere sunt alique ex sanctorum patrum intexte interrogaciones simulque soluciones propter compendium manuale scilicet augustini gregorii hieronimi bede reliquorumque sanctorum ». Dal fol. 1ʳ al 53ʳ sono in primo piano questioni bibliche. Fol. 53ʳ: « Incipiunt questiones de deo agustini episcopi ». Seguono poi, fino al fol. 59ʳ trattati di dogmatica (dottrina trinitaria), quindi considerazioni morali con in primo luogo la dottrina delle tre virtú teologali. Il tutto si compone di passi dei Padri, in particolare di Agostino. Il Codice termina col fol. 71ᵛ.

lat. 52 *Anonimi de laude et qualitate celestis patrie. Excerpta ex sanctorum Patrum opusculis.* Nella Biblioteca di Montecassino si trovano il Cod. 118 *Ignatii monachi Casinensis Flores sententiarum collecti ex libris S. Gregorii Papae* e l'*Eiusdem Elucidarium moralium S. Gregorii Papae* [28]. Una serie di pregevoli florilegi è conservata nella Hofbibliothek di Vienna. Il Cod. lat. 1332, scritto nel X secolo, contiene, dal fol. 2r fino a 108r un *Liber de diversis sententiis*, una raccolta di testi patristici *De Deo vel eius vocabulo, de filio Dei, de Spiritu Sancto, de eadem Trinitate.* Proprio al XII secolo, quindi alla Prima Scolastica, appartengono i florilegi patristici contenuti nei Cod. lat. 1018 e 1290 [29]. Pregevoli esemplari di tali florilegi esistono tra i manoscritti della Hof- und Staatsbibliothek di Monaco: il Clm. 356 (secolo X) contiene un *Liber de diversis voluminibus* in 81 capitoli, una raccolta scarsamente sistematica, di tipo ascetico-moralistico, composta a guisa di mosaico con passi della Scrittura e dei Padri (Agostino, Girolamo, Isidoro). I Cod. lat. monac. 7640 e 7977 (ambedue del XIII secolo) offrono un eccellente esempio del fatto che anche in epoche posteriori, quando già da tempo nelle raccolte di *Sentenze* e nelle *Summae* veniva intrapresa e condotta in grande stile una trattazione organicamente concentrata della teologia, venivano ancora composti florilegi del genere [30].

[28] Cfr. *Bibliotheca Casinensis* III, p. 76 ss.

[29] Il Cod. lat. 1018 comprende (fol. 1r-82v) un *Corpus doctrine christiane e patribus septem partibus constans.* Il Cod. lat. 1290 contiene (fol. 1r-99v) « diffinitiones patrum de diversis e. g. de Patre et Filio, de angelis, de Adam, de fide antiquorum ».

[30] Clm. 7640 presenta, fol. 39r-53r, un *opus ex scriptis Patrum breviter digestum.* Clm. 7977 ha (fol. 1r-90r) un *Libellus diversarum auctoritatum* di contenuto ascetico-mistico. Talvolta è usata anche la forma della *quaestio*, la cui soluzione è introdotta da *ad quod respondendum.* Le autorità di cui si tiene conto sono Agostino, Gregorio, Haymo, Origene, Anselmo, Beda, Isidoro, Cassiodoro, Rabano, Heiricus, Rubertus Tuicensis (di Deutz), Basilio, Bernardo, Prospero, Cassiano, Ilario, Cipriano, Eusebio, Albuino (Alcuino), Fulgenzio. Il medesimo Codice (fol. 90-146) presenta un *Libellus excerptus ex diversis opusculis orthodoxorum patrum* in cui compare prevalentemente Agostino. All'inizio sono spiegati i quattro sensi della Scrittura.

Spesso, specialmente piú tardi, si dette a questi florilegi un ordine alfabetico: cosí il Cod. 327 (XIII secolo) della Biblioteca di Laon contiene delle *Sententiae ordine alphabetico digestae*. Piú tardi, in queste raccolte di sentenze, vennero introdotti anche scrittori medievali [31]. Il Cod. 247 della Biblioteca di Tours contiene un compendio teologico ricavato da Agostino, Giovanni Damasceno, Boezio, Isidoro, Anselmo, Bernardo, Ugo e Riccardo di S. Vittore. Il pregevolissimo Cod. 1180 (XII secolo) della Biblioteca di Troyes, ricca di preziosi manoscritti scolastici, comprende degli *Excerpta varia theologica e variis auctoribus* (Incmaro, Agostino, Ambrogio, Isidoro, Gregorio, Girolamo, Giovanni Crisostomo, Rabano ecc.). Questi *Excerpta* presentano già piú spiccato il carattere di raccolte di sentenze della Prima Scolastica. Questi florilegi, per lo piú dalla struttura scarsamente sistematica, passarono nelle raccolte di *Sentenze* costruite secondo un piano, metodicamente. Un esempio di elaborazione personale e di concreta organizzazione di *excerpta* da testi patristici è il Cod. Balliol. 307 (XII secolo) di Oxford: *Opus theologicum in capita circiter CCXX distinctum ex Augustino, Hieronymo, Rufino, Anselmo, Origene aliisque decerptum.*

In questa letteratura di florilegi, di cui abbiamo indicato solo alcuni esemplari significativi e che attende ancora di essere presa in considerazione e studiata scientificamente, risalta innanzi tutto il grande impegno posto dalla Pre-Scolastica nell'accumulare materiale e nel tramandare quello patristico. Queste raccolte testimoniano di un alto grado di recettività e tradizionalismo, anche se, talvolta, affiorano

Il contenuto è assolutamente pratico. Sono interessanti altri codici di florilegi conservati a Monaco: Clm. 13050 (XII secolo): *Flosculorum ex Gregorii Magni moralibus a monacho Pruviningensi excerptorum libri V* e Clm. 14426 (X secolo) fol. 1-140: *Questiones in Evangelia ex dictis patrum* (in forma dialogica).

[31] Piú tardi, in queste raccolte di *excerpta* vennero inclusi anche i filosofi. Il Cod. Erlangens. 445 (XIV secolo) racchiude: *Auctoritates sanctorum, philosophorum, poetarum collecte per fr. Erbonem, Ord. Praed.* Della *auctoritas* filosofica tratta Prantl in « Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften » II 2 (1867), pp. 173-178.

isolate tracce di una disposizione personale, di una sistemazione e rielaborazione dialettica del materiale patristico.

Però, per quanto in questo periodo di produzione letteraria predominino la compilazione, la riproduzione, le raccolte di opinioni e sentenze altrui, in una parola l'*auctoritas*, tuttavia anche la ricerca autonoma, il tentativo di dare una disposizione personale al contenuto della Rivelazione, di penetrarlo, in breve, la *ratio*, sono evidenti in diversi scrittori di questi secoli. Agí da stimolo, per questo riguardo, lo studio delle opere di Agostino. Agostino è un genio di tale personalità di pensiero, una mente che ha illuminato cosí a fondo gli abissi della verità naturale e soprannaturale, che la lettura dei suoi scritti suscita involontariamente nell'anima il desiderio ardentissimo di una conoscenza sempre piú chiara della verità stessa.

Inoltre, tra quanto era stato ricevuto dall'Alto Medio Evo e tramandato oltre, anche la dialettica viene a prendere un posto di una certa importanza [32]. Un discreto numero di scritti dialettici era a disposizione anche degli scrittori della Pre-Scolastica. Della « Logica » aristotelica erano noti, nella traduzione di Boezio, le *Categorie* e l'*Ermeneutica*, mentre la conoscenza dei due *Analitici*, della *Topica* e dei *Sophistici Elenchi* si era del tutto perduta. Del pari si presentavano come lavori dialettici la *Isagoge* di Porfirio, gli agostiniani *Principia dialecticae*, le pseudo-agostiniane *Categoriae decem*. Inoltre le esposizioni contenute negli scritti enciclopedico-didattici di Marciano Capella, Cassiodoro e Isidoro, fornivano impulsi di vario genere per lo studio e la penetrazione del materiale tramandato [33]. Fra gli scritti di Platone, una parte del *Timeo*, tradotta da Calcidio, ebbe un profondo influsso sul Medio

[32] Cfr. Canella, *Della Dialettica nelle scuole dopo la Rinascenza Carolingia, e dell'origine della Controversia degli universali* (secolo VIII e IX), in « Riv. di Scienze stor. », 1904, pp. 398-408; 444-445.

[33] Circa il materiale di filosofia e di logica di cui disponeva il primo Medio Evo, vedi Baur, *Dom. Gundissalinus*, p. 284; Nagle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, Wien 1903, p. 55 ss.; De Wulf, *Hist. de la philos. méd.*[2], p. 149.

Evo [34]. Idee platoniche e neoplatoniche giunsero attraverso Agostino e lo Pseudo-Areopagita.

Questi scritti logici di ogni genere vennero ripresi e piú volte trascritti nella Pre-Scolastica, adoperati nell'insegnamento per la trattazione della dialettica e spesso anche chiosati.

La Biblioteca Nazionale di Parigi conserva una serie di Codici di miscellanee del IX e X secolo, in cui sono riuniti i testi didattici usati nell'insegnamento della dialettica [35]. Ricordiamo soprattutto il Cod. 12949, una raccolta del IX secolo, proveniente da Saint-Germain-des-Prés: in esso si trovano anche la *Dialectica* di Agostino, le pseudoagostiniane *Categoriae* e l'*Isagoge* di Porfirio nella versione di Boezio. Questi manuali di logica sono muniti di glosse. Quella alle *Categoriae*, verosimilmente anche quella alla *Dialectica*, e, forse, quella all'*Isagoge*, sono dovute alla penna di Eirico di Auxerre [36].

Il materiale didattico che interessa la dialettica, ereditato dall'antichità, non trovò però solo chiosatori, ma anche imitatori piú o meno indipendenti negli autori di trattati di dialettica. Lasciando da parte la *Dialectica* di Alcuino, di cui diremo piú tardi, c'è, nella Pre-Scolastica, una serie di inedite trattazioni della Dialettica che hanno piuttosto il carattere di introduzioni filosofiche e di metodologie scientifiche. Un manoscritto molto notevole sotto questo riguardo è il Clm. 14401, un codice miscellaneo della ex-Biblioteca di S. Emmeran di Regensburg: dal fol. 1 al 126 si trova un *Boethius in Aristotelem De interpretatione, eiusdem De arithmetica.* Questi trattati filosofici recano glosse marginali e interlineari. I fogli dal 126 al 153 sono occupati da un Marciano Capella (X secolo) chiosato. Al

[34] Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus*, Münster 1902.

[35] Citiamo i seguenti codici, tutti provenienti da Saint-Germain-des-Prés: 12949 (IX secolo), 12957 (IX secolo), 12958 (secolo IX e X), 12960 (IX secolo), 13953 (X secolo), 13957 (IX secolo).

[36] Cfr., su queste glosse di Eirico di Auxerre e sul Cod. 12949, Edward Kennard Rand, *Johannes Scottus*, p. 83.

fol. 154r comincia, di mano del XII secolo, una *Dialectica*, designata in una notazione marginale piú tarda come *Tractatus de trivio*. Il trattato comincia cosí: « In dei nomine pauca incipiunt de philosophia et eius partibus. Omnibus divina stipulante gratia sapientiam discere volentibus necesse est ut sciant philosophia quid sit que fons omnis artis est et discipline et omnium virtutum magistra et ut deinde cognoscant in quot et in quales partes ab eruditis secularium divinarumque doctoribus divisa sit et quibus gradibus ad eius summum precedente gratia ascendatur ». Questo trattato ha forma dialogica come la *Dialectica* di Alcuino. La filosofia vi viene definita come « rerum humanarum divinarumque cognicio cum studio bene vivendi coniuncta » e suddivisa in Fisica, Etica e Logica. Queste tre specie della filosofia trovano applicazione anche nella Sacra Scrittura, in quanto ogni singolo libro biblico, a seconda delle proprie caratteristiche letterarie, può essere ricondotto a una di queste tre « species philosophiae ». Circa la dialettica, in particolare, il suo compito viene cosí descritto: « Dyalectica vero est disciplina ad disserendas rerum causas inventa et per disputandi regulam intellectum mentis acuit et per hanc ratio a falsis vera distribuit et in conquirendo ita sententiam eloquio armat, ut obiecta sine ulla dilatione et difficultate eiiciat et in disputandi efficacia quattuor hec agit: Proponit, adsumit, confirmat testimoniis atque concludit » (fol. 156v). Perciò, in questo trattato, la Dialettica viene valutata positivamente e il suo compito viene chiaramente identificato. L'autore di questo trattato è pure persuaso del valore propedeutico alla teologia delle « septem artes liberales », in particolare della Dialettica: « Non solum enim philosophi humane videlicet sapiencie amatores rite discendo docendoque hos predictos sequebantur gradus se et s. divine scripture doctores et catholici nostre fidei defensores his gloriosis sapiencie gradibus incedentes ad sacrarum scripturarum culmina pervenerunt » (fol. 157r).

La familiarità con gli scritti dialettici portò ad impegnarsi per raggiungere una visione razionale del contenuto

della Rivelazione. « In seguito allo studio della Dialettica — nota Nägle [37] — l'intelletto non si limitò piú ad essere recettivo, cominciò sempre piú a riflettere su se stesso e prese in considerazione, accanto allo zelo allora imperante di recepire e raccogliere, un secondo compito, quello di avvicinare alla coscienza pensante, almeno nei concetti essenziali, il contenuto della tradizione ».

Questa tendenza, nata dalla dialettica, di acquisire una visione razionale della materia di fede, si rivela particolarmente in Francia, intorno alla metà del secolo IX. In quest'epoca si cercò di trattare le singole questioni teologiche con maggiore profondità. Schrörs [38] vede in questa tendenza, in questo movimento, una preparazione al periodo scolastico. Come nella piú tarda Scolastica, le singole questioni teologiche vengono affrontate, illuminate da ogni lato, mentre si cerca di risolvere e superare le difficoltà concettuali ad esse connesse. Di tali questioni, che costituivano allora l'oggetto di trattazioni scientifiche e anche di vivaci controversie, ricordiamo quelle riguardanti la presenza del Cristo nell'Eucaristia, la predestinazione, l'espressione « trina deitas », la nascita miracolosa di Gesú da Maria Vergine. Ci si poneva domande di questo tipo: se Cristo nella sua vita terrena potesse vedere Dio con occhi umani, o come dovrebbero essere i nostri occhi dopo la Resurrezione [39]. Incontriamo in quest'epoca anche questioni bizzarre, come le ricerche *De Cynocephalis*, per appurare se i cinocefali (mostri con corpo di uomo e teste di cane) fossero uomini o animali [40].

In questo modo, dunque, la Dialettica ha portato ad una trattazione approfondita d'una serie di singole questioni teologiche. Di quanto, perciò, sono vicine, per que-

[37] *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, p. 61.
[38] Hinkmar, *Erzbischof von Reims*, p. 88.
[39] Su questi problemi v. Hincmarus, *De praedestinatione* c. 31 (Migne, *P. L.* CXXV, col. 296 ss.). Anche la controversia sull'esistenza degli antipodi appartiene a questo tipo di problemi. Cfr. Kretschmer, *Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter*, Wien 1889, p. 54 ss.
[40] Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, p. 23.

sto aspetto, la Pre-Scolastica e la vera e propria Scolastica, di altrettanto queste due epoche si differenziano per il fatto che la Pre-Scolastica si ferma a singole questioni senza elevarsi a creare un sistema speculativo completo e di grandi proporzioni (unica eccezione: Scoto Eriugena).

Dopo queste considerazioni generali su tradizionalismo e dialettica, su acquisizione e rielaborazione di materiali, su *auctoritas* e *ratio* nella Pre-Scolastica, e sullo sviluppo che in essa si ebbe degli elementi del metodo scolastico già presenti nei Padri, nonché sull'avviamento e la preparazione alla Scolastica vera e propria, dobbiamo parlare ora di alcune figure di rilievo, nella cui attività letteraria e scientifica, dominata da forte personalità, compaiono in maniera particolarmente spiccata tali punti di vista metodologici.

2. I PRINCIPALI RAPPRESENTANTI DEL METODO SCOLASTICO FINO ALL'INIZIO DELL'XI SECOLO. SCOTO ERIUGENA È IL PADRE DELLA SCOLASTICA?

La teologia medievale inizia con il Venerabile Beda (morto nel 735) [41]. Le sue opere abbracciano l'intero campo del sapere del tempo. Egli ha preparato l'esegesi biblica medievale, è stato il piú antico storiografo germanico grazie alla sua *Historia ecclesiastica gentis Britonum*; la sua opera sistematica, il *De natura rerum*, ispirata ad Isidoro, ha influenzato notevolmente la cosmografia e la geografia medievali [42]. I suoi *Liber de temporibus* e *De ratione tempo-*

[41] Hurter, *Nomenclator* I, p. 631 ss.; Baumgartner, *Weltliteratur* V, p. 274 ss.

[42] Cfr. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften* I 1, p. 246 ss. Una testimonianza dell'alta stima di cui godeva Beda anche nella seconda Scolastica è costituita dalle parole usate da Gerardo di Abbatisvilla, un contemporaneo di S. Tommaso, nei *Quodlibeta*: « Beda venerabilis, qui clarissimis sapiencie et eloquencie titulis radiavit » (Cod. Vat. lat. 1015 fol. 29^{v}).

rum hanno avuto un'influenza normativa sulla cronologia del Medio Evo.

Dalla scuola di York, fondata dal discepolo di Beda, Egberto, uscí Alcuino (morto nell'804) [43] il quale, chiamato alla corte di Carlo Magno, trapiantò sul suolo ancora vergine del regno franco, politicamente potente, la cultura anglosassone. Alcuino, che Baronio chiama « fax saeculi » [44], ha avuto un profondo influsso sull'elevazione spirituale, sul sistema didattico e soprattutto sulla vita religiosa del regno franco, come direttore della Schola Palatina e « premier ministre intellectuel de Charlemagne » [45]. Le sue opere [46] che, per il contenuto, sono in parte esegetiche, in parte dogmatiche, liturgiche, filosofico-pedagogiche, rivelano in generale scarsa originalità ed anzi sono caratterizzate da recettività e tradizionalismo. Però anche in lui si fa valere la dialettica, la *ratio*. Fra i suoi scritti dialogici di carattere didattico si trova anche un trattato *De dialectica* [47] che, attraverso un dialogo tra Carlo Magno e Alcuino stesso, espone le linee principali della dialettica. Alcuino ha introdotto nelle scuole fondate da Carlo Magno lo studio del Trivio e del Quadrivio. Egli sottolinea il valore propedeutico che le « artes liberales », in particolare la logica e la grammatica, hanno per la teologia e per lo studio della Scrittura. La sua dialettica non è originale, si basa su Isidoro di Siviglia e sullo scritto pseudoagostiniano intorno alle dieci categorie.

[43] K. Werner, *Alkuin und sein Jahrhundert*²; Hurter, *Nomenclator* I, p. 700; Laforêt, *Histoire de Alcuin*, Namur-Paris 1898; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II, pp. 119-140; « Dictionnaire de théol. cath. » I, pp. 687-692. *RE* I³, col. 365 ss.; Ditscheid, *Alkuins Leben und Bedeutung für den religiösen Unterricht* I; Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 125 ss.; chapitre 6: « La renaissance de la philosophie avec Alcuin et Jean Scot Erigène ». A p. 126 ss. Picavet riunisce diversi giudizi su Alcuino e alle pp. 130-136 dà un'analisi dei suoi scritti. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*², p. 144 ss.

[44] *Ad Ann.* 802.

[45] Guizot, *Histoire de la civilisation en France* II, Paris 1853, p. 167.

[46] Migne, *P. L.* CI.

[47] Ivi, coll. 951-976.

Come sempre nei suoi scritti, anche e soprattutto nelle trattazioni didattiche Alcuino dipende da Agostino [48]. La sua prefazione alla *Grammatica* [49] è una prova del fatto che l'autore si ricollega soprattutto alle idee della prima opera di Agostino. Anche la forma dialogica di questi trattati didattici di Alcuino ricorda certi scritti agostiniani. Molte idee contenute nei lavori didattici di Alcuino, ad esempio il parallelismo fra filosofia (fisica, logica, etica) e Scrittura (Natura - Genesi, Morale-Libri della Sapienza, Logica - Cantico dei Cantici e Vangeli), furono accolte e continuate anche nella Scolastica. L'opera psicologica di Alcuino *De animae ratione ad Eulaliam* [50] è stata piú tardi rielaborata da Alcher di Chiaravalle, assieme a frammenti da Agostino, Boezio, Cassiodoro, Ugo di S. Vittore e altri, nel trattato pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*.

L'importanza e l'influsso di Alcuino sulle età successive vengono valutati molto diversamente dagli studiosi: mentre Hauréau [51] vede in Alcuino solo un grammatico e non un filosofo, Picavet [52] lo esalta come il creatore della rinascenza filosofica in Francia e in Germania e come il Padre della filosofia medievale, della Scolastica.

Per lo sviluppo del metodo scolastico piú importante ancora degli scritti didattici è la principale opera dogmatica di Alcuino, i *De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres*, opera che si basa su Agostino [53]. Questo scritto tratta, in tre libri, la dottrina della Trinità (I libro), della Creazione (II libro), dell'Incarnazione e l'Escatologia (III

[48] Cfr. Eggersdorfer, *Der hl. Augustinus als Pädagoge*, p. 222 s.
[49] Migne, *P. L.* CI 849.
[50] Ivi, coll. 639-650.
[51] *Histoire de la philosophie scolastique* I, Paris 1872, pp. 123-126.
[52] *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 136: « Pour toutes ces raisons Alcuin est le père de la scolastique en France et le premier auteur de la philosophie qui, à travers moyen-âge, la renaissance et les temps modernes, s'est développée en Occident jusqu'à Kant, Fichte, Schelling, Hegel ».
[53] Migne, *P. L.* CI 11-54.

libro). Hauck [54] vede in esso « l'inizio della speculazione teologica medievale, di cui è un tipico esempio ».

In effetti quest'opera è importante per il processo evolutivo del metodo scolastico. Nella lettera di dedica a Carlo Magno (« epistula nuncupatoria ») all'inizio dell'opera Alcuino si sofferma a trattare delle ragioni che lo hanno indotto a comporla, sottolineando in modo particolare la necessità di una trattazione e rielaborazione dialettiche del contenuto della Rivelazione, e a questo proposito rimanda alle concezioni e all'esemplare procedimento seguito da Agostino nel *De Trinitate* [55]. I principi metodologici di Alcuino ricordano l'operetta boeziana *De Trinitate*. Del resto Alcuino si fa influenzare da Boezio non solo in questa introduzione, ma anche in altre trattazioni. Come Boezio, anche lui pone all'inizio della trattazione della Trinità la dottrina cattolica, per poi passare ad una analisi speculativa di quest'ultima. Come Boezio, anche lui pone la questione se e fino a qual punto i predicati aristotelici possano venire applicati a Dio [56]. Il modo usato da Alcuino per sviluppare dialetticamente la materia di fede e il suo tentativo di dare una sistematica della dottrina rivelata fanno

[54] *Kirchengeschichte Deutschlands* II, p. 134. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* II, p. 21: « L'importanza dell'opera sul piano della storia della cultura consiste nel fatto che questo nuovo sistema di dogmatica, benché incompleto e scarsamente originale, tuttavia, essendo basato sul pensiero agostiniano, serví a stimolare una ripresa della riflessione speculativa e dimostrò la necessità di una preparazione filosofica ».

[55] Migne, *P. L.* CI 11 ss. Alcuino indica qui un'altra ragione che lo ha spinto a comporre l'opera: « necnon ut convincerem eos, qui minus utile existimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticae discere velle rationes, quas pater Augustinus in libris de sancta Trinitate apprime necessarias esse putavit, dum profundissimas de sancta Trinitate quaestiones nonnisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit. Quod etiam in ante nominato eiusdem Patris opusculo pius et devotus inquisitor facile inveniet, si philosophiae cognitionem in discendo habere non negligit ».

[56] Nel lib. I, c. 3 (Migne, *P. L.* CI 16 ss). Alcuino tratta « quod quaedam de Deo substantialiter, quaedam relative dicuntur ». Nel lib. I, c. 15 (ivi, CI 22) propone un interrogativo: « Quomodo intelligendae sint locutiones praedicamentorum de Deo? ».

apparire il suo *De Trinitate* come un'importante preparazione ed un avviamento al metodo scolastico.

Amico e discepolo di Alcuino fu Rabano Mauro (morto nell'856 come vescovo di Magonza), il « primus praeceptor Germaniae », il fondatore degli studi teologici in terra tedesca [57]. Rabano Mauro fu un esegeta eccezionale: ha scritto commenti a quasi tutti i libri della Sacra Scrittura, commenti che hanno un carattere allegorizzante e sono a forma di « catena » [58]. Fu un erudito, una natura enciclopedica. I ventidue libri *De universo* sono in realtà una enciclopedia di tutto il sapere e di tutta la dottrina del tempo sia teologici (libri I-V), che profani (libri VI-XXII), un'imitazione, in certo senso una riedizione delle *Etimologie* di Isidoro. Nell'opera didattica *De institutione clericorum*, composta nell'819, fortemente influenzata da Isidoro, Cassiodoro, e, soprattutto, da Agostino, Rabano Mauro ha esposto le sue concezioni intorno al metodo dell'insegnamento [59]. I primi due libri trattano argomenti liturgici, il terzo è dedicato all'istruzione generale e teologica del clero. Questo terzo libro non è che « una rielaborazione degli ultimi tre libri del *De doctrina christiana* di Agostino » [60]. Quanto vi si dice sull'utilità delle « artes liberales » e sul loro valore propedeutico alla teologia [61] ricorda per piú riguardi

[57] *KL.* X² 697 ss. *RE.* VIII³ 403 ss. Hauck, loc. cit., pp. 571-592. Picavet, loc. cit., 139 ss.; Hurter, *Nomenclator* I 794 ss.; Turnau, *R. Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik des Mittelalters*; Burger, *Hrabanus Maurus, der Begründer der theologischen Studien in Deutschland*, in « Katholik » 1902, II, pp. 51-69, 122-135.

[58] Hablitzel, *Hrabanus Maurus als Exeget*; F. Falk, *Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Mainz 1906, p. 9 ss.; *Der hl. Rhabanus Maurus als Exeget*, in « Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden » 1899, p. 640 ss.

[59] Knoepfler, *Rabani Mauri De institutione clericorum*, München 1900. Cfr. Schnitzer in « Historisch-politische Blätter » CXXVIII (1901), pp. 536-542: *Ein theologisches Lehrbuch vom Jahre 819*. Knaake, *Die Schrift des Rhabanus Maurus De institutione clericorum*, in « Theol. Studien und Kritiken » 1903, p. 309 ss.

[60] Eggersdorfer, « Der hl. Augustinus als Pädagoge », p. 225.

[61] Lib. 3, c. 18-20.

i pensieri agostiniani del *De ordine*[62]. Per Rabano, al culmine degli studi ecclesiastici sta lo studio della Scrittura.

L'attività letteraria di Rabano Mauro è costantemente caratterizzata dall'acquisizione e dalla trasmissione di materiali, ed è dominata dal criterio dell'*auctoritas*. In campo filosofico egli va tenuto presente, a parte le sue idee sulla suddivisione della filosofia[63], per il suo commento alla *Isagoge* di Porfirio nella versione di Boezio[64].

Discepolo di Rabano fu Walfredo Strabone, abate di Reichenau (morto nell'849), di cui a noi interessa, ora, la *Glossa ordinaria*, un breve commento alla Scrittura, di evidente carattere compilatorio, copiato per lo piú da Rabano; essa ebbe diffusione nel Medio Evo attraverso numerosissime trascrizioni, fu tenuta in gran conto come ausilio per l'esegesi e citata come abbastanza autorevole nelle opere della Scolastica[65]. Nel cosiddetto «contra» degli articoli di S. Tommaso la *Glossa ordinaria* serve piú di una volta come spiegazione tradizionale dell'autorità della Scrittura. Giustamente osserva Samuel Berger[66] a proposito di questa *Glossa*: «Ce commentaire a été le pain quotidien des théologiens du moyen-âge».

Lo stile «a catena» usato negli scritti esegetici di Alcuino, Rabano Mauro, Walfredo Strabone, Haimo di Halberstadt, Dietrich di Hersfeld ecc. rimase tipico e normativo per l'esegesi biblica occidentale, fino a che, in seguito

[62] *De ordine* 2, c. 13.

[63] Baur, *Dom. Gundissalinus*, p. 356. Mariétan, *Problème de la classification des sciences*, pp. 106-114.

[64] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* I, p. 144 ss.

[65] Sulla *Glossa ordinaria* di Walfredo cfr. Samuel Berger (*Histoire de la Vulgata pendant les premiers siècles du moyen âge*, pp. 132-136), che riporta anche manoscritti. Materiale manoscritto si trova anche in Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über "Iustitia Dei"* (*Rom.* 1, 17) e "*Iustificatio*" 16 s. Cfr. anche A. Jundt, *Walafrid Strabon: l'homme et le théologien*, Cahors 1900; Eigl, *Walahfrid Strabo*, Wien 1908.

[66] Loc. cit., p. 134. Per avere un'idea della fama goduta dalla *Glossa ordinaria* durante la seconda Scolastica cfr. la raccolta di citazioni dalla *Glossa ordinaria* nelle opere di S. Bonaventura (*Opera omnia* ed. Quaracchi x, p. 272 s.).

al maggior sviluppo del metodo dialettico, che si ebbe già verso la fine del XII secolo (Pietro Cantore, morto nel 1197, è l'ultimo rappresentante di un'esegesi piú semplice), si infiltrarono nell'esegesi biblica questioni e spiegazioni scolastiche [67]; e nel XIII secolo, ancor prima di Tommaso d'Aquino (Ugo di St.-Cher, Giovanni di La Rochelle) l'attenzione si appuntò soprattutto sulla distribuzione delle singole parti di un capitolo della Scrittura, sul loro rapporto reciproco e sul pensiero principale del capitolo stesso [68].

Un altro discepolo di Rabano Mauro fu il coltissimo abate Lupo Servato di Ferrières (morto intorno all'862). La sua importanza si rivela in un campo del tutto diverso da quello di Walfredo Strabone, e cioè in quello della filologia. « In Francia, — scrive L. Traube [69] — nel IX secolo, è Lupo di Ferrières il piú importante rappresentante della filologia cristiana: in complesso, una personalità mirabile ». Lupo fu un umanista nel senso migliore della parola; possedeva senso storico ed era animato da un idealismo scientifico, come dimostra il suo interessantissimo carteggio [70].

Per la teologia e per il metodo scolastico riveste grande importanza il suo *Liber de tribus quaestionibus*, con un annesso *Collectaneum* dai Padri della Chiesa [71]. Questa notevole opera metodologica tratta « *de libero arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum ac de sanguinis Domini taxatione* ». Abbiamo qui una trattazione complessiva di singole questioni e controversie sorte in Francia dopo la metà del IX secolo, sotto l'influsso dello sviluppo della dialettica, che denunciavano già una maggiore auto-

[67] Denifle, loc. cit., p. 88.

[68] Ivi, p. 112.

[69] *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller*, in « Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften » 1891, p. 389.

[70] Cfr. particolarmente la lettera a Einhart (Migne, *P. L.* CXIX 431-437). Traube, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte röm. Schriftsteller*, in « Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften » 1891, p. 402 s.

[71] Migne, *P. L.* CXIX 622-648.

nomia del pensiero teologico ed ebbero importanza come preparazione alla Scolastica vera e propria.

Illustri rappresentanti di questo tipo monografico di produzione teologica furono Pascasio Radberto, abate di Corbie (morto verso l'860) e Ratramno, monaco di Corbie (morto dopo l'868). Pascasio Radberto [72], eccellente anche come esegeta [73], nel suo scritto *De corpore et sanguine Domini* (composto nell'831) [74], ha fatto il primo tentativo di un'esposizione complessiva e di un approfondimento speculativo di tutta la dottrina dell'Eucaristia. « L'importanza dell'opera di Radberto — nota il Nägle [75] — può essere sinteticamente indicata nel fatto che detta opera appare la prima monografia sul mistero dell'Eucaristia che tenta di esaminare e di approfondire coerentemente, e sotto tutti gli aspetti, la dottrina ecclesiastica sul mistero stesso, tenendosi sul terreno sicuro della Sacra Scrittura e della tradizione, ma servendosi della dialettica ».

I temi principali della Patristica erano stati Trinità e Incarnazione: le dottrine eterodosse costringevano ad esaminare da tutti i lati e a difendere questi misteri fondamentali. La dottrina della Santa Eucaristia venne trattata piú occasionalmente e in connessione con altri misteri, in particolare con quello dell'Incarnazione. Pascasio Radberto, con la sua monografia, annuncia il tema particolare della Scolastica, il perfezionamento della dottrina dei sacramenti. Non era impresa da poco raccogliere le occasionali ricerche dei Padri imperniate su punti di vista di-

[72] *RE.* xvi[3] 394 s.

[73] Il commento a Matteo di Pascasio Radberto è il miglior lavoro esegetico del IX secolo. Cfr. Schönbach, *Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters*, in « Sitzungsberichte der Wiener kaiserl. Akademie der Wissensch. », philos.-hist. Klasse, Wien 1903.

[74] Migne, *P. L.* cxx 1263-1350. Cfr. Ernst, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, Freiburg 1896.

[75] *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, p. 72. Cfr. Nägle, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrisostomus*, p. 305. Turmel (*Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, p. 307) dice dell'opera di Radberto: « Ce livre qui est comme la première Somme de l'Eucharistie, passait en revue tous les problèmes que soulève le sacrement des nos autels ».

versi, conciliare le loro opinioni spesso differenti e dare un fondamento speculativo al materiale patristico. Non dobbiamo dunque stupirci se anche fra teologi di stretta ortodossia si manifestavano diversità, se, per esempio, un Pascasio Radberto e un Ratramno seguivano vie diverse. Si dovette ancora proseguire il cammino, prima che, con l'aiuto della filosofia aristotelica, si potesse inserire nelle grandi *Summae* del XIII secolo la dottrina eucaristica dei Padri greci e latini come elemento strutturale unitario e in sé definito [76]. E ancora dopo che l'Aquinate, nella sua *Summa theologica*, aveva dato una conclusiva esposizione speculativo-dogmatica del mistero dell'Eucaristia, all'Università di Parigi si discuteva « de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris » [77].

Per quanto né Pascasio Radberto né Ratramno, ancora troppo tradizionalisti e privi di sufficienti ausilii filosofici, siano riusciti a trasformare il materiale patristico in una trattazione speculativa del tutto soddisfacente, tuttavia i loro scritti eucaristici vanno considerati come un abile lavoro preliminare alla Scolastica [78]. L'autorità patristica piú influente fu, anche per Radberto, Agostino. In senso agostiniano va visto quel suo sforzo di presentare fede e scienza in pieno accordo a proposito del dogma eucaristico: « Nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur, nec scientia sine fide, quae nondum capit, quodque ut percipiat, enutritur » [79]. Il *De corpore et sanguine Domini* di Pascasio

[76] Chollet, *Le dogme de l'Eucharistie chez les Scolastiques* (*Science et religion* n. 333).

[77] Nel 1304 il Domenicano Giovanni da Parigi tenne una *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia.* Manoscritta si trova nel Cod. lat. 14889 fol. 70 ss. della Biblioteca Nazionale di Parigi; è stata anche stampata a Londra nel 1686. Cfr. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II 120, n. 656; Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart 1903, p. 282; Capreolus, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*, ed. Paban et Pègues, VI, Tours 1906, p. 223.

[78] Ernst, *Die Lehre des Hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, p. 136.

[79] *De corpore et sanguine Domini*, c. 2 (Migne, *P. L.* CXX 1272).

Radberto ricorda, per il passato, il sublime esempio di Agostino e preannuncia, sia pure lontanissimamente, i grandi teologi della Prima e della Seconda Scolastica. Quest'opera ha tali pregi, sia sul piano del contenuto sia su quello metodologico, che Harnack [80] non ha esagerato, dedicando all'abate di Corbie queste parole elogiative: « Pascasio Radberto è stato forse il teologo piú colto e piú attivo dopo Alcuino, un uomo a cui erano familiari tanto la teologia greca quanto l'agostinismo, una mente vastissima che avvertiva il piú vivo impulso ad accordare teoria e prassi e ad utilizzare al tempo stesso tutto quanto la tradizione ecclesiastica aveva trasmesso fino ad allora sul tema eucaristico. La sua grande opera sull'Eucaristia è la prima monografia religiosa su questo soggetto... Radberto, riguardo a questo dogma, ha fatto quel che aveva fatto un tempo Origene nei riguardi di tutta la dogmatica: egli è l'Origene della dottrina eucaristica cattolica ».

Il determinante influsso agostiniano appare particolarmente evidente in un'altra monografia teologica di Pascasio Radberto, il *De fide, spe et caritate* [81]. All'inizio di quest'opera c'è un'ampia parafrasi della definizione paolina della fede (*Ebr.* 11,1), uso questo molto diffuso anche nella Scolastica vera e propria. Il VI capitolo (*De fide*), sotto la forma di una spiegazione del Simbolo, svolge il contenuto della fede. Nei capitoli VII e VIII (*De fide*) si trovano collegati tra loro, in una forma molto interessante, specialmente dal punto di vista etico, i concetti agostiniani sul rapporto tra fede e conoscenza razionale. La *intelligentia*, cioè la conoscenza del contenuto della Rivelazione resa possibile da mezzi soprannaturali (doni dello Spirito Santo ecc.) è il premio, il coronamento della Fede e di una condotta di vita ispirata alla Fede [82].

[80] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 287.
[81] Migne, *P. L.* CXX 1387-1490.
[82] « Porro illa, quae de Deo divinitus dicuntur, credibilia quidem sunt simul et intelligibilia; sed nisi credantur prius, nunquam intelliguntur: idcirco necesse est credantur ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute, ut Christo illustrante hic ex parte et in fu-

Ratramno, probabilmente scolaro di Radberto, fu un pensatore di cultura teologica, dotato di spirito critico e particolarmente versato nella polemica [83]. Per quanto, seguendo lo spirito del tempo, egli si facesse guidare dal tradizionalismo, emerse tuttavia su molti suoi contemporanei per dialettica e metodo. Prese parte con un buon numero di monografie alle controversie del tempo. Nella sua ultima e piú matura opera, il *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium* [84], ha esposto, in forma metodologicamente avanzata, la dottrina ortodossa, partendo dall'origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio e difendendola contro le obiezioni dei Greci. L'opera giovanile *De nativitate Christi* [85] è dedicata alla nascita di Cristo da Maria Vergine; i *De praedestinatione Dei libri duo* [86] sono dedicati alla controversia, allora insorta, sulla predestinazione. Lo scritto piú noto di Ratramno è il *De corpore et sanguine Domini* [87]. Esso appare come un ottimo avviamento al metodo scolastico sia per la disposizione delle parti e la sistematica, molto rigide [88], sia per il suo appoggiarsi alla filosofia aristotelica nell'interpretazione e utilizzazione dei concetti di *veritas* e *figura* [89] molto usati nella controversia di quel tempo.

Meno evidente invece è una trattazione dialettica e sistematica nelle opere del piú notevole principe della Chiesa

turo ex toto intelligantur. Igitur illuminatio perfectae intelligentiae merces est fidei, quia mandatorum Dei observatio de perfecta fidei virtute descendit. Alioquin nisi prius perfecte credas, o homo, et fides ex operibus vivat, intelligere minime valebis » (*De fide* c. 8; Migne, *P. L.* CXX 1406). — « Nisi credideritis, non intelligetis (*Is.* 7, 9). Intelligentia enim est merces fidei et ideo quae necdum intelligimus, fide credimus, operibus veneramur, ut intellectu totum, quod in fide est, comprehendamus » (*De fide* c. 8; Migne, *P. L.* CXX 1408).

[83] Sulla personalità e sull'importanza letteraria di Ratramno vedi Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, pp. 1-36.

[84] Migne, *P. L.* CXXI 225-346.

[85] Ivi, coll. 81-102.

[86] Ivi, coll. 13-81.

[87] Ivi, coll. 125-170.

[88] Un'analisi della struttura e del contenuto di quest'opera è in Nägle, loc. cit., pp. 131-162.

[89] Ivi, p. 335 ss.

di Francia nel IX secolo, l'arcivescovo Incmaro di Reims (morto nell'882), piú canonista che teologo. « Tutta la scienza teologica di Incmaro — nota Schrörs [90] — consisteva esclusivamente in una stupenda conoscenza delle opere dei Padri e degli scrittori ecclesiastici. Non solo tutti i suoi concetti, ma anche la forma dei suoi scritti derivano da quelle fonti; ed è ancor meno facile trovare una rielaborazione personale del materiale trasmesso in lui che negli altri teologi del IX secolo. I suoi scritti dogmatici sono in massima parte solo delle filze di citazioni ».

Come in mezzo ad una campagna ondulata e ben coltivata s'innalza all'improvviso un monte scosceso e solitario, cosí dalla produzione scientifica del IX secolo, tradizionalistica e in massima parte compilatoria, emerse una straordinaria figura di pensatore: Giovanni Scoto Eriugena, filosofo di corte di Carlo il Calvo [91]. « Brilla come una meteora, per scomparire poi altrettanto rapidamente. Una personalità quasi enigmatica che, a prima vista, sembra non avere alcun legame con il corso della filosofia del suo tempo » [92].

Diversissime sono le valutazioni della personalità scientifica di Scoto Eriugena: mentre Staudenmaier [93], Kaulich [94]

[90] *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, p. 166.

[91] De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*², p. 179; Hauréau, *Histoire de la phil. scol.* I, pp. 148-175; Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II⁹, p. 160 ss.; Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 144 ss.; Schrörs, *Der Streit über die Prädestination im 9. Jahrhundert*, Freiburg 1884, p. 160 ss.; Domet de Vorges, *Saint Anselme*, Paris 1901, pp. 25-28; Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters* I, pp. 264-313; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, p. 252. Materiale manoscritto si trova in A. Schmitt, *Zwei noch unbenützte Handschriften des Joannes Scotus Erigena* (Gymnasialprogr.); Traube in « Monument. Germ. Hist. », Poët. lat. aevi Carol. III (1896), pp. 525-553 (mss. della traduzione dello pseudo-Dionigi eseguita da Scoto Eriugena).

[92] M. Baumgartner in *KL.* X² 2138 s.

[93] *Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, p. 481 ss.; cfr. Lauchert, *Franz Anton Staudenmaier*, Freiburg 1901, p. 204 ss.

[94] *Geschichte der scholastischen Philosophie* I, Prag 1863, p. 26. Cfr. anche Rähse, *Über des Joh. Erigena Stellung zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik*, Rostock 1874, p. 46.

e altri vedono e lodano in lui il Padre della Scolastica, per De Wulf[95], Glossner[96] e altri egli è « père de l'antiscolastique », per nulla affatto rappresentante della Scolastica vera e propria, quasi cometa nel cielo della filosofia cristiana.

Per poter valutare l'importanza di Scoto Eriugena per l'avviamento e la preparazione del metodo scolastico, dobbiamo considerarlo come traduttore, come filosofo e come commentatore.

Come competente traduttore dal greco[97] egli ha dato la versione latina (dall'858 circa all'860) delle opere dello pseudo-Areopagita e degli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Le opere dello pseudo-Areopagita erano state portate nell'827 alla corte di Ludovico il Pio da un'ambasceria dell'imperatore bizantino Michele il Balbo[98]. Con la sua attività di traduttore, Scoto Eriugena importò nel mondo della cultura occidentale un complesso di idee neoplatoniche. È vero però che nell'attività scientifica teologica del tempo tradizionalismo e conservatorismo prevalevano in modo tale che l'influsso della speculazione neoplatonica rimase limitato alla produzione letteraria del solo Eriugena.

Come pensatore autonomo, come genio scientifico Scoto Eriugena si rivelò in campo teologico innanzi tutto attraverso il *De divina praedestinatione*[99], scritto contro Gottschalk nell'851. Il fattore piú rilevante di questo scritto polemico sta nel suo aspetto esteriore. « L'opera — cosí osserva Schrörs[100] — per l'aspetto formale sta ben al di so-

[95] Loc. cit., p. 179 ss.: « J. Scot Eriugène, père de l'antiscolastique ».

[96] « Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie » xx, p. 403.

[97] La familiarità di Eriugena con la lingua greca indusse a credere erroneamente che egli avesse studiato in Oriente o addirittura che fosse greco. L'ipotesi è senz'altro da respingere, benché sia stata rimessa in discussione da M. G. Brunhes (*La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris 1903, p. 199 s.).

[98] Cfr. H. Omont, *Manuscrit des oeuvres de St. Denis l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827*, in « Revue des études grecques » XVII (1904), p. 230 ss.

[99] Migne, *P. L.* CXXII 355-440.

[100] Loc. cit., col. 28.

pra di tutti i lavori letterari del IX secolo. La forma metodica della ricerca, l'uso dell'argomentazione tradiscono il dialettico consumato; ma il contenuto non è che una filosofia della religione di tipo panteistico presentata con accentuata consapevolezza, e che accoppia elementi pelagiano-razionalistici con la speculazione neoplatonica». La forza speculativa dell'Eriugena spicca ancor piú evidente in questa monografia in quanto — come ha dimostrato Jacquin [101] sulla base di un'accurata analisi delle fonti — egli non subisce l'influenza degli scritti dello pseudo-Areopagita, ma conosce e cita solo autori latini. Accanto a Gregorio Magno e Isidoro, il suo mallevadore è Agostino, che egli menziona circa sessanta volte. Da Agostino ha derivato almeno nei fondamenti principali le idee neoplatoniche. La sua disposizione per la dialettica lo porta anche a stabilire una classificazione delle denominazioni di Dio ricorrenti nel linguaggio teologico scritto ed orale [102], e quindi ad iniziare una terminologia teologica, lavoro che piú tardi, verso la fine del XII secolo, sarà ripreso con successo da Prepositino, Simone di Tournai e da altri autori di *Summae* rimaste inedite per l'influenza dell'*Organon* aristotelico, di Giovanni Damasceno e di Dionigi Areopagita, e che verrà poi felicemente condotto a termine dai grandi autori di *Summae* della Seconda Scolastica, quali Alessandro di Hales, Tommaso d'Aquino, Ulrico di Strasburgo ecc. La differenza totale tra la classificazione delle denominazioni di Dio quale è nel *De praedestinatione* e quella del *De divinis nominibus* dello pseudo-Areopagita dimostra anche che il complesso di scritti di quest'ultimo non è stato qui ancora utilizzato. Anche se il *De divina praedestinatione* tiene in debito conto l'autorità dei Padri latini, specialmente di Agostino e non subisce ancora l'influsso della speculazione neoplatonica dello pseudo-Areopagita, tuttavia, a causa della straordinaria disposizione

[101] *Le néo-platonisme de Jean Scot*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » I (1907), pp. 664-685.

[102] *De divina praedestinatione* 9, 2 (Migne, *P. L.* CXXII 390).

speculativa dell'Autore, esso mostra una accentuazione della dialettica, del momento speculativo, che doveva condurre ad un connubio di religione e filosofia [103].

Ancor piú dominante è la posizione della filosofia nell'opera piú importante dell'Eriugena, il *De divisione naturae*, composto nell'867 e chiaramente ispirato all'opera principale dello pseudo-Areopagita περὶ φύσεως <μερισμοῦ> [104]. Quest'opera dovuta ad un profondo genio speculativo, isolata in quell'epoca di tradizionalismo e di recettività, appare singolare anche solo per le sue fonti. Dräseke [105] ha condotto un'accurata analisi di queste fonti. Fra esse sono rappresentati i seguenti autori: Platone, Aristotele, Eratostene, Cicerone, Virgilio, Plinio, Ilario, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Boezio, Marciano Capella, Clemente di Alessandria, Origene, Gregorio Nazianzeno, Basilio, Gregorio di Nissa, Crisostomo, Epifanio, lo pseudo-Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore. Gli ultimi due sono i principali mallevadori del geniale metafisico. Per quanto anche l'Eriugena citi in piú luoghi l'autorità dei Padri, tuttavia, nel caso di un contrasto tra autorità e ragione, assegna decisamente il primo posto alla ragione [106].

La norma, per le speculazioni di Scoto Eriugena, non è data dall'autorità dei Padri, ma dalla ragione o piuttosto dalla sua concezione neoplatonica [107]. La dialettica, la filosofia, in lui, non solo escono dagli stretti limiti del Tri-

[103] « Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere » (*De div. praedest.* 1, 1; Migne, *P. L.* CXXII 357-358).

[104] Migne, *P. L.* CXXII 441-1022.

[105] *J. Scotus und dessen Gewährsmänner in Divisione naturae*, Leipzig 1902.

[106] « Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquisivit et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet » (*De divis. naturae* 1, 63; Migne, *P. L.* CXXII 509).

[107] « Magister: Non ignoras, ut opinor, maioris dignitatis esse, quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Discipulus: Hoc paene omnibus notum est. Mag.: Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus » (*De divis. naturae* 1, 69; Migne,

vio, non solo gli servono di sussidio per la fondazione ed esposizione della dottrina religiosa tradizionale; esse si pongono di fronte ad essa come un elemento di pari valore, anzi, come un elemento normativo e decisivo. Il neoplatonismo e la dottrina cristiana si fondono e il risultato di tale sintesi è un monismo idealistico. La straordinaria abilità dialettica dell'Eriugena si dimostra anche nella sistematica, rigidamente articolata, della sua opera principale. Egli è senza dubbio il piú abile sistematico della Pre-Scolastica. Scoto Eriugena ha dunque audacemente compiuto il primo tentativo di sviluppare in un sistema unitario la sua concezione, servendosi della filosofia, tentativo senz'altro geniale, anche se non si attuò senza pregiudicare in qualcosa la dottrina cristiana. Egli ha affrontato con piglio sicuro il problema centrale della Scolastica, e cioè la possibilità dell'uso della filosofia per chiarire, fondare e sistematizzare il contenuto di fede; però ha esagerato in quest'impiego della filosofia, realizzando cosí non una conciliazione tra filosofia e dottrina religiosa, tra scienza e fede, bensí una modificazione, una riduzione e, infine, un annullamento della dottrina religiosa. Quindi, non ha propriamente risolto il principale problema della Scolastica ed è per questo che non può essere neppure chiamato il Padre della Scolastica. Questo titolo tanto piú è storicamente infondato, in quanto Scoto Eriugena non ha esercitato alcun influsso determinante sul corso della Scolastica stessa.

Incontriamo sue idee isolate in Gerberto, Berengario di Tours, Alano da Lilla, Garnerio di Rochefort, Isacco di Stella [108]. La designazione di « Padre della Scolastica » sarebbe, in certo senso, piú giustamente attribuibile a Scoto se le sue teorie avessero influenzato il pensiero di Anselmo

P. L. CXXII 513). « Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio quum virtutibus suis rata et immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget » (*De divis. naturae* 1, 69; Migne, *P. L.* CXXII 513).

[108] M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 13; Prantl, *Geschichte der Logik* II², p. 58.

d'Aosta, Invece manca qualsiasi valida prova di una tale dipendenza di Anselmo da Scoto, nonostante questa venga, di quando in quando, affermata, sia pure timidamente [109]. Non abbiamo argomenti concreti che facciano supporre una reale conoscenza, da parte di Anselmo, della speculazione di Scoto Eriugena, e neppure possiamo desumere un'influenza di Scoto su Anselmo dal contenuto degli scritti anselmiani, nonostante il parallelismo di questo o quel concetto. E poi Anselmo d'Aosta ha risolto il rapporto tra *auctoritas* e *ratio*, tra scienza e fede, in maniera assolutamente antitetica alla concezione dell'Eriugena, ed è rimasto quindi del tutto indipendente da influenze eriugeniane nella questione fondamentale del suo metodo e proprio su quel punto, in cui egli ha dato un suo indirizzo al corso della Scolastica vera e propria e si è dimostrato quindi come Padre della Scolastica nel senso vero e proprio della parola.

L'Eriugena è stato invece tenuto in singolare considerazione ed utilizzato da Onorio di Autun, la cui opera, ancora inedita, intitolata *Clavis physicae*, non è che un pedissequo compendio del *De divisione naturae* dell'Eriugena con insignificanti variazioni redazionali recate al testo pure lí riportato [110]. Anche Guglielmo di Malmesbury (morto intorno al 1143) dà una valutazione positiva dell'opera principale dell'Eriugena [111]. Alle soglie della Scolastica vera e propria incontriamo Simone di Tournai, un teologo profondo conoscitore di Scoto [112].

[109] Rousselot (*Études sur la philosophie dans le moyen âge* I, p. 213 ss.) cerca di far apparire Anselmo quale « continuateur de J. S. Erigène » e di dimostrare « le rapport intime qui lie sainte Anselme et J. S. Erigène ». Quanto Rousselot afferma di Anselmo, e cioè che « le caractère de sa philosophie n'est pas douteux, il est le même que celui que nous avons reconnu à J. S. Erigène », non viene minimamente dimostrato dall'esposizione parallela che egli fa delle due filosofie.

[110] J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 65 ss.

[111] Ivi.

[112] Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscripts latins de la bibliothèque nationale* III, Paris 1890 ss., pp. 250-259. Cfr. Bäumker in « Archiv für Geschichte der Philosophie » 1897, p. 144.

Il rivivere degli errori panteistici dell'Eriugena in Almerico di Bène [113] indusse l'autorità ecclesiastica a prendere posizione contro il *De divisione naturae*. Seguí una condanna di esso da parte del capitolo provinciale di Parigi nel 1210; l'opera fu poi ulteriormente condannata nel 1225 dal Papa Onorio III, il quale ordinò che gli esemplari esistenti venissero bruciati [114]. Ecco perché i manoscritti del *De divisione* diventarono molto rari e la speculazione dell'Eriugena non poté agire direttamente sui grandi Scolastici del XIII secolo.

Il neoplatonismo dello pseudo-Areopagita realizzò una unione con l'agostinismo e l'aristotelismo nelle *Summae* teologiche del XII secolo, ma indipendentemente da Scoto Eriugena. Quando Picavet [115] colloca nella sfera d'influenza dell'Eriugena non solo Anselmo, ma anche Alessandro di Hales, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, ci troviamo di fronte ad una ricostruzione storica priva di uno studio accurato dei testi.

Anche se Scoto Eriugena non può venire definito Padre della Scolastica, ciò non vuol dire che debba essere designato come Padre dell'Anti-Scolastica. Infatti, dal punto di vista metodologico, Scoto, utilizzando la dialettica e avviandosi con decisione verso la realizzazione di un sistema speculativo, affrontò compiti essenziali della Scolastica. Sa-

[113] Bäumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts*, p. 1 ss.; Chollet, *Amaury de Bène*, in «Dictionnaire de théologie catholique» I, pp. 936-940.

[114] Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I 106, n. 50. Cfr. anche la cronaca dell'anno 1225 nella *Cronaca* di Alberico di Trois-Fontaines (*M. G. SS.* XXIII 914 e 915). Il cronista riporta innanzitutto il testo del decreto di condanna di Onorio III aggiungendo la seguente osservazione: « Non est igitur mirum, si libellus hic, ante 300 circiter annos editus, et magnum concilium nuper celebratum (cioè il quarto Concilio lateranense del 1215) evasit et hoc anno dampnationem cucurrit propter novos Albigenses et falsos theologos, qui verba bene forsitan suo tempore prolata et antiquis simpliciter intellecta, male intelligendo pervertebant et ex eis suam haeresim confirmabant ».

[115] *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophes médiévales*, p. 149.

rebbe un procedere storicamente errato il volerlo radiare dai ranghi della Scolastica, o meglio, della Pre-Scolastica, a causa dei suoi errori [116].

Per lo storico del metodo scolastico Scoto Eriugena va considerato piú come commentatore che come pensatore autonomo. Hauréau ha trovato e segnalato le glosse di Eriugena a Marciano Capella nel Cod. Paris. lat. 12960 (IX secolo) [117]. Di recente Edward Kennard Rand [118] ha fornito l'importante dimostrazione che l'Eriugena è l'autore del piú antico commento agli *Opuscula sacra* di Boezio (Opusc. I-III, V) conservatoci in molti manoscritti (IX-XIV secolo). Rand, che ci ha offerto un'esemplare edizione di queste glosse, per dimostrarne l'attribuzione all'Eriugena si basa soprattutto su paralleli tra il commento di questi a Giovanni e queste glosse. Da tale scoperta di Rand si ricavano anche preziosi indizi sull'evoluzione del pensiero del grande filosofo irlandese. Queste glosse stanno al *De divisione naturae* circa come le *Retractationes* ai precedenti scritti di Agostino [119]. Anche sulla posizione dell'Eriugena nei confronti di Boezio la pregevole ed efficacissima pubblicazione di Rand apre nuove prospettive [120]. Scoto Eriugena non è un risoluto avversario di Boezio, con il quale il suo commento si mostra consenziente su quasi tutti i punti. Circa il rapporto tra *fides* e *ratio*, fede

[116] Jacquin (*Le néoplatonisme de Jean Scot*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » I [1907], p. 685) nota a proposito del *De divisione naturae*: « Cette oeuvre contestable sans doute, mais vigoureuse, au demeurant la seule synthèse philosophique et théologique du haut moyen-âge ». La forma in cui De Wulf (sia nella *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 179 s., che nella *Introduction à la philosophie néoscolastique*, pp. 34, 60-62) definisce Eriugena il padre dell'Antiscolastica è senz'altro troppo assoluta e non sufficientemente provata sul piano storico. Circa la questione se Eriugena possa essere chiamato il padre della Scolastica cfr. anche Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, p. 107 n. 5.

[117] Hauréau, « Notices et extraits » XX, 2, p. 1 ss.

[118] *Johannes Scottus*, p. 1 ss. Traube, nella prefazione alla pubblicazione di Rand (p. VII), accoglie la tesi di quest'ultimo sull'attribuzione dell'opera ad Eriugena.

[119] Rand, loc. cit., p. 18.

[120] Ivi, p. 19 ss.

e conoscenza razionale, in queste glosse l'Eriugena si esprime in una forma che si discosta dalle sue solite concezioni in proposito. Qui, in corrispondenza del passo di *Is.* 7,9: « Nisi credideritis non intelligetis », intende il rapporto tra *fides* e *ratio* in senso agostiniano, per cui la fede nella verità rivelata dovrebbe precedere la conoscenza razionale della medesima [121].

Scoto Eriugena, dunque, ha commentato abbastanza favorevolmente gli scritti teologici di Boezio, cioè quegli scritti che, sotto l'aspetto metodologico, hanno un'impronta scolastica e hanno meritato all'ultimo Romano il nome di primo Scolastico. In questo modo Eriugena, grazie alle sue glosse a Boezio, si trova in un rapporto ben piú stretto con la preparazione e la fondazione del metodo scolastico che non mediante la sua principale opera filosofica *De divisione naturae*. Proprio per questa stretta relazione esistente fra l'Eriugena e gli *Opuscula sacra* di Boezio, possiamo ben definirlo, se non Padre della Scolastica, almeno, come fa Traube [122], senz'altro come un valido precursore di essa. Ne siamo tanto piú autorizzati in quanto queste glosse a Boezio furono molto diffuse, fin entro il XIII secolo, attraverso numerosissimi manoscritti, e quindi utilizzate molto piú ampiamente, esercitando cosí un influsso piú notevole sulla Scolastica che non il *De divisione naturae*. Traube [123] ha esaminato con ammirevole dedizione e ge-

[121] « Et fidem si poteris rationemque coniunge. Fidem multi habent, rationem autem admodum pauci, id est soli sapientes. Sed per fidem venitur ad rationem, unde et evangelium (ma in realtà *Is.* 7, 9) dicit: nisi credideritis non intelligetis. Ergo melior est fides quam ratio. Gregorius (*Hom.* 40 *in Evang.* II 26): fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Pauci enim sunt qui ratione possint confirmare id quod credunt. Et hoc fuerunt duo apostoli currentes ad monumentum. Ioannes scilicet ratio, Petrus fides, monumentum est Sacra Scriptura. Ioannes autem praecurrit, quia ratio vivacior, fides tardior est. Non tamen introivit antequam Petrus ingrederetur, quia ad perfectionem plenam non pervenitur nisi per fidem. Unde scriptum est: nisi credideritis non intelligetis » (Rand, op. cit., pp. 4, 49, 26-50).

[122] Prefazione a Rand, p. VII.

[123] Prefazione a Rand, p. VIII.

niale abilità di ricercatore i manoscritti del IX secolo ancora esistenti del *De divisione naturae*: dall'esame di numerosi manoscritti anteriori di quest'opera ha concluso che essa già nel IX secolo aveva trovato una vasta cerchia di lettori. Traube ha potuto identificare glosse marginali di mano dell'Eriugena nel ms. di Reims 875 e nel ms. di Bamberga H.J.IV.5 e 6. La mano dell'Eriugena è « una caratteristica mano di dotto irlandese, che però non vola sulla pergamena, come quella dei suoi conterranei del Bernensis 963, compilatori di indirizzo umanistico, ma indugia sulle parole e frasi energicamente, pensosamente, e tuttavia con comunicativa »[124]. Però, anche se il *De divisione naturae*, già nel IX secolo, si era acquistato una vasta cerchia di lettori, tuttavia, come abbiamo già visto, l'opera non ha esercitato alcuna influenza duratura sul metodo e sull'indirizzo di pensiero della Pre-Scolastica e della Prima Scolastica. Invece le glosse a Boezio sembrano aver avuto, in epoche successive, una diffusione incomparabilmente piú vasta ed un'utilizzazione ben piú varia. Rand ha indicato un notevole numero di manoscritti di queste glosse, che si trovano nelle biblioteche di Parigi, Orléans, Berna, S. Gallo, Einsiedeln, Monaco, Bamberga, Berlino, Vienna e nella Biblioteca Vaticana[125]. Anche i commentatori piú tardi di Boezio hanno attinto a queste antiche glosse. Scoto, per esse, è stato anche un modello per altri glossatori.

Eirico di Auxerre (morto nell'876?), scolaro di Servato Lupo e forse anche dell'Eriugena, ha commentato le pseudoagostiniane *Categoriae*. Forse sono sue anche le glosse alla traduzione boeziana dell'*Isagoge* di Porfirio e, probabilmente, anche gli scolii a Prudenzio nel ms. di Treviri 1093 (secolo XI). Inoltre ha chiosato il suo poema su S. Germano[126]

[124] Ivi, p. IX.

[125] Rand, *Johannes Scottus*, p. 29.

[126] Ivi, pp. 15, 17 s., 83; Cfr. Traube in « Neues Archiv » XVIII (1893), p. 104. Su Eirico e Remigio di Auxerre cfr. anche Manitius in « Neues Archiv » XXXII (1902), p. 608 ss.

Fertilissimo glossatore fu il discepolo di Eirico, Remigio di Auxerre (morto circa il 908). Di lui abbiamo, oltre a commenti alla Sacra Scrittura, un commento agli *Opuscula sacra* di Boezio (anche all'opusc. IV), che imita le glosse dell'Eriugena, ma meno diffuso e anche meno importante; inoltre, commenti a diversi trattati di grammatica, alle pseudoagostiniane *Categoriae*, alla *Dialectica* di Agostino, a Marciano Capella e alla *Consolatio philosophiae* di Boezio [127]. Ci troviamo, dunque, di fronte a una letteratura di glosse, da ricondursi per molti lati ad influenze e stimoli eriugeniani, che era in piena fioritura ancora verso la fine del IX secolo e che sarebbe proseguita anche nei secoli X e XI. Furono chiosati soprattutto l'*Isagoge* di Porfirio e gli scritti di Boezio [128]. Troviamo anche tracce di glosse in antico-alto-tedesco [129]. Le glosse a Porfirio sono ricavate in gran parte dai commenti di Boezio all'*Isagoge*. Questo tipo di letteratura non è stato finora sufficientemente studiato: eppure, esso ci permette di gettare uno sguardo sull'attività scientifica e didattica del tempo e di orientarci sulla posizione assunta da quell'epoca di fronte a questioni filosofiche, specialmente dialettiche.

Il X secolo fu un secolo di decadenza anche in campo scientifico. Solo pochi uomini proseguirono l'attività scientifica, nonostante che le condizioni esterne fossero sfavorevoli. In quest'epoca insicura la scienza trovò rifugio solo nei monasteri, specialmente in quelli della congregazione benedettina riformata, sorta a Cluny all'inizio del X secolo.

In questo secolo, nelle quiete celle conventuali, vennero copiati con grande cura molti manoscritti. Per il paleo-

[127] Rand, loc. cit., pp. 87 s., 97. Thurot, *Notices et extraits de divers mss. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen-âge*, in « Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. Nat. » XXII² (1868), p. 1 ss.; Fox, *A. Remigii Antissiodorensis in artem Donati minorem commentum, ad fidem codd. mss. ed.*, Lipsiae 1902.

[128] Per le glosse all'Isagoge inedite vedi Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, p. 14 ss.

[129] Elias Steinmeyer und Eduard Sievers, *Die althochdeutschen Glossen* II, Berlin 1882, pp. 54-81, 366.

grafo che ripercorre la storia della scrittura minuscola, il x secolo, l'epoca della minuscola neocarolingia, è di grande interesse [130]. I cataloghi delle biblioteche conventuali pervenutici dal x secolo forniscono la prova che nei conventi si raccoglievano alacremente e si custodivano preziosi tesori [131].

Fra gli scrittori del x secolo ricordiamo innanzi tutto Raterio di Verona (morto nel 974), i cui lavori hanno un carattere eminentemente pratico. Circa la sua concezione della posizione della ragione nei confronti dei misteri di fede, è da ricordare la seguente affermazione: « De caeteris quaeso, ne solliciteris, quandoquidem mysterium esse audis, et hoc fidei: nam si mysterium est, non valet comprehendi: si fidei debet credi, non vero discuti » [132].

Oddone di Cluny (morto nel 942) ha lasciato, tra l'altro, una *Epitome moralium S. Gregorii in Job* [133]. Nella biblioteca di Troyes si trova un trattato teologico del x secolo (Cod. Trec. 1979, n. 14, x secolo) in forma di domande e risposte [134]. Nei cluniacensi appare spesso un rifiuto della classicità e, soprattutto, degli autori profani. Per esempio, l'abate Einold proibí ad un monaco di occuparsi di dialettica, sia pure con lo scopo di studiare Agostino [135].

[130] Cfr. Theodor Sickel, *Das Privilegium Ottos I für die römische Kirche*, Innsbruck 1883, pp. 10-12.

[131] Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*: p. 64 ss. biblioteca di Bobbio; pp. 82-125 biblioteca di Lorsch; p. 127 ss. biblioteca di S. Emmeram. Sulla biblioteca di Cluny vedi Sackur, *Die Cluniacenser* II, p. 329 ss. Sul patrimonio librario del x secolo vedi anche St. Beissel, *Die Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg 1906, p. 225 ss. Degli studi eruditi nel secolo x tratta anche C. Bursian, *Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland* I, München-Leipzig 1883, pp. 40-55.

[132] *Ratherii Epist. ad Patr. de corpore et sanguine Domini* (Migne, *P. L.* CXXXVI 648).

[133] Migne, *P. L.* CXXXIII 107-512. Cfr. Sackur, loc. cit., p. 331 ss.

[134] « Incerti Questiones de fide catholica, symbolo et ecclesia. Incipit interr.: " Quid est Fides? ". Resp.: " Fides est per quam ea quae non videmus esse confidimus et non dubitamus de rebus invisibilibus " ».

[135] Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, p. 4.

La scuola conventuale piú importante sulla fine del x secolo è quella del monaco cluniacense Abbone (morto nel 1004) a Fleury-sur-Loire [136]. Vi si leggevano i Padri della Chiesa; del Trivio si insegnavano la grammatica e la dialettica, del Quadrivio l'aritmetica.

Piú completo l'insegnamento nella scuola cattedrale di Reims [137] diretta da Gerberto d'Aurillac, piú tardi papa col nome di Silvestro II (morto nel 1003). La grammatica veniva insegnata secondo Donato, Prisciano e Marciano Capella. Nell'insegnamento della dialettica Gerberto faceva conoscere prima l'*Isagoge* di Porfirio nella versione di Mario Vittorino, e nella versione e commento di Boezio, poi le *Categorie*, il περὶ ἑρμηνείας di Aristotele con il commento di Boezio, quindi l'illustrazione boeziana dei *Topica* di Cicerone e i trattati di logica dello stesso Boezio. L'« ultimo dei Romani » e il « primo degli Scolastici » aveva quindi un posto d'onore nella scuola di Reims. Anche per l'insegnamento del Quadrivio, pure curato da Gerberto, venivano utilizzati i relativi trattati di Boezio. Per insegnare la retorica, Gerberto usava Virgilio, Stazio, Terenzio, Giovenale, Persio, Orazio, Lucano. Egli cercò anche di raccogliere manoscritti e mise su una biblioteca abbastanza ricca; del resto, precedentemente, aveva arricchito notevolmente anche la biblioteca del convento di Bobbio, del quale era stato abate [138]. La sua attività di scrittore si svolgeva soprattutto nel campo della matematica [139]. Esemplare per la tecnica della logica in uso nelle scuole

[136] Ivi, p. 9 ss. Cuissard-Gaucheron, *L'école de Fleury-sur-Loire*, in « Mémoires de la Société archéologique d'Orléans » XIV, p. 551; Pardiac, *Hist. de saint Abbon*, Paris 1872; Heidemann, in *RE*. I². p. 26 s.

[137] Cfr. K. Werner, *Gerbert von Aurillac. Die Kirche und die Wissenschaft seiner Zeit*, Wien 1878, p. 41 ss.: « Gerbert als Dialektiker »; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*.

[138] Sull'attività didattica di Gerberto v. Pfister, loc. cit., pp. 1-40.

[139] Boubnov, *Gerberti opera mathematica*, Berolini 1899; Weissenborn, *Gerbert, Beitrag zur Kenntnis der Mathematik des Mittelalters*, Berlin 1888.

del tempo è il suo *Libellus de rationali et ratione uti*[140], dedicato ad Ottone III.

Un uso piuttosto notevole della dialettica in campo teologico si ha nel *De corpore et sanguine Domini*, che compare tra gli scritti di Gerberto, ma che non sappiamo con certezza se sia da attribuire a lui[141]. In esso ci si vale soprattutto di sentenze di Padri (Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Fulgenzio, Gregorio, Basilio, Cirillo ecc.). Quel che rende questo scritto interessante per la storia della tecnica formale del metodo scolastico è il fatto che in esso troviamo, sia pure solo accennato, il tentativo di conciliare per mezzo della dialettica i passi dei Padri che appaiono in contrasto tra loro. L'autore giustifica il suo procedimento con queste parole: « Et nos aliquando, antequam tantorum virorum (Cyrilli dico et Hilarii) auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum discrepantiam alicuius dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta: sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata »[142]. Scorgiamo cosí accenni e tracce di quel procedimento teso a far concordare citazioni dei Padri, che piú tardi, in forma evoluta e normativa per la tecnica scolastica, troveremo in Bernoldo di Costanza e in Abelardo.

In Germania, Notker Labeo (morto nel 1022), maestro nella fiorente scuola conventuale di S. Gallo, tradusse in tedesco le *Categorie* e il περὶ ἑρμηνείας di Aristotele (nella versione di Boezio), come pure il *De consolatione philosophiae* di Boezio e il *De nuptiis philologiae et Mercurii* di Marciano Capella[143].

140 Migne, *P. L.* CXXXIX 159-168. Un'analisi di quest'opera in Picavet, loc. cit., pp. 151-157.

141 Migne, *P. L.* CXXXIX 179-188.

142 Migne, *P. L.* CXXXIX 185.

143 Cfr. Paul Piper, *Die Schriften Notkers und seiner Schule* I (1ª e 2ª ed.). Nell'introduzione alla 1ª edizione il curatore, trattando

Un altro Notker che morí nel 1008 vescovo di Liegi, vi incrementò attivamente lo studio delle discipline del Trivio e del Quadrivio facendo di quella scuola un centro di cultura. Da essa uscirono molti uomini di primo piano [144].

Verso la fine del x secolo si notano parecchi sintomi di un rifiorire dell'attività scientifica e fattori importanti per lo sviluppo del metodo scolastico quale si realizzerà nel secolo successivo, agli albori della Scolastica.

dei mss. da lui utilizzati, pubblica anche una serie di testi collegati con la scuola di Notker i quali ci danno una testimonianza della dialettica di scuola del tempo. Ad es. il Cod. Turicensis 121, proveniente da S. Gallo (fol. 54^v-55^v) contiene una trattazione: *Quis sit dialecticus*, che inizia cosí: « Quis est dialecticus? Qui novit illa quinque. Que? Diffinire argumentari raciocinari dividere partiri ». Segue (fol. 55^v-58^v) un trattato *De diffinitione philosophie* (Piper, loc. cit., vi ss.). Cfr. anche J. Kelle, *Die philosophischen Kunstausdrücke in Notkers Werken*, in « Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Klasse » xviii, pp. 1-59.

[144] Cfr. Godefroid Kurth, *Notger de Liège et la civilisation au X^e^ siècle* i, Paris 1905; cap. 14: « L'instruction publique », pp. 251-300.

II

AGLI ALBORI DELLA SCOLASTICA. TENDENZE DI METODO NELLA TEOLOGIA DELL'XI SECOLO

1. «AUCTORITAS» E «RATIO» NELLA LOTTA TRA DIALETTICI E ANTIDIALETTICI E NELLA CONTROVERSIA EUCARISTICA DI BERENGARIO

Una personalità interessante all'inizio del secolo XI è Fulberto di Chartres (morto nel 1028), scolaro di Gerberto e fondatore della scuola di Chartres [1]. Mentre in Gerberto avevano la preminenza la dialettica e soprattutto la dottrina profana, Fulberto scelse un indirizzo prevalentemente pratico e conservatore. Però, nella sua scuola, gli studi profani non sono affatto trascurati, ma piuttosto esercitati in giusta proporzione rispetto agli studi teologici, a quello della Scrittura e dei Padri. Ne abbiamo una prova nel Cod. 100 della Biblioteca di Chartres, scritto nell'XI secolo, e che contiene il materiale per l'insegnamento della dialettica usato a quel tempo nella scuola di Chartres [2]. Accanto all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie* e al περὶ ἑρμηνείας dello Stagirita, e ai trattati di logica boeziani, vi si trovano il *De rationali et ratione uti* di Gerberto e i versi di Fulberto sulla differenza tra dialettica e retorica.

Anche per l'insegnamento della grammatica e della retorica la scuola di Chartres dell'XI secolo utilizzava un ma-

[1] Pfister, *De Fulberti Carrotensis episcopi vita et operibus*, Nancy 1885; *Hist. litt. de France* VII, p. 261 ss.; *RE* VI³, p. 310 s.; Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge du Vᵉ au XVIᵉ siècle*, p. 29 ss.

[2] Ivi, p. 117.

teriale piuttosto vasto ed antico. Ma Fulberto pone al di sopra della scienza profana gli scritti dei Padri: « Nos vero trita et pervulgata Patrum via incedentes, Patrum memoriam in rationali pectoris nostri, id est praecedentium Patrum exempla prae oculis habeamus, et quae rationabiliter eos egisse cognovimus, teneamus » [3]. Fulberto è consapevole della limitatezza dello spirito umano nell'indagare la verità rivelata; riafferma con chiarezza e decisione l'inadeguatezza della sapienza di questo mondo rispetto alle cose divine e mette seriamente in guardia dalla mania di disputare in materia di cose di tal genere [4]. E coglie l'occasione per sottolineare con decisione il fattore etico-religioso nello studio delle verità soprannaturali; egli è qui l'eco dei Padri e anticipa i magnifici concetti che, circa cent'anni piú tardi, saranno espressi da Anselmo d'Aosta, Padre della Scolastica, nei confronti di un esagerato uso della dialettica. Le parole di Fulberto suonano come un protesta contro una tendenza, sempre crescente nella sua epoca: quella, cioè, di sopravvalutare le scienze profane e di esagerare nell'uso della dialettica.

[3] *Ep.* 3 (Migne, *P. L.* CXLI 192).

[4] Fulberto esprime in una bellissima forma questi concetti nella parte iniziale dell'*Ep.* 5 (Migne, *P. L.* CXLI 196 s.), che è interessante dal punto di vista della storia dei dogmi (dottrina sacramentale): « Incomprehensibilem enim divini consilii altitudinem sapientia humana puro cognitionis intuitu comprehendere non potest; quia dum mens nostra ultra se praecipitanter erigere usque ad inaccessibilem secretorum Dei visionem appetit, infirmitatis suae obstaculo reverberata et intra ignorantiae suae angustias coarctata nec quod ultra se est valet comprehendere nec quod intra se est aestimare, unde scriptum est: " Altiora te ne quaesieris et profunda consiliorum eius ne investigaveris " (*Eccl.* 3, 22)... Porro mundi sapientia exterius eloquentia nitens, intus vacua a virtutis sapientia manet, semper enim quaerit et numquam invenit, quia profunda mysteriorum Dei non humanae disputationi, sed fidei oculis revelantur, sicut Dominus in Evangelio ait: " Pater, gratias tibi ago, quia abscondisti haec sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis " (*Mt.* 11, 25). Ergo mens humana, cum divinae dispositionis causas argumentis per se discutere non valet, ad hoc, quod comprehendere non valet, reverenter erroneae disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus nec incorruptibilia ex corruptibilibus metiri praesumat, ne dum caeca disputatione clausa pulsat et operta non videt, propriis definitionibus captivata, et caecum sensum sequens in erroris praecipitium cadat ».

La cultura dell'XI secolo è dominata dai contrasto tra dialettici e antidialettici, contrasto che è ben piú decisivo e importante della contesa tra Nominalismo e Realismo dell'epoca pre-anselmiana. E non ha torto Rand [5] quando osserva: « È rischioso parlare di un ben determinato Nominalismo e Realismo prima dell'epoca di Anselmo ».

Mentre nella rinascenza carolingia, con la sola eccezione, forse, di Scoto Eriugena, le arti liberali e lo studio della Scrittura venivano coltivate in pacifico accordo, che durò poi fino ai tempi di Fulberto di Chartres, nel secolo XI s'iniziò, contemporaneamente ad una crescente valorizzazione e ad una rinnovata pratica di studi profani, una negativa prevalenza dell'uso della dialettica [6]. La dialettica degenerò in litigiosità, cavilloso formalismo e vuota sofistica. La contesa dialettica veniva condotta per il gusto della contesa stessa. Anche la concezione etica di questi dialettici (« philosophi, dialectici, sophistae peripatetici ») non appare in una luce favorevole. Questi dialettici estremisti erano di carattere instabile, ed andavano errando senza meta. Un modello di questi maestri vaganti è Anselmo il Peripatetico, la cui *Rhetorimachia*, contenuta in soli due manoscritti ed edita da Ernst Dümmler, ci permette di dare uno sguardo a queste correnti iperdialettiche e iperretoriche della metà del secolo XI [7]. Anselmo si definisce discepolo del filosofo Drogone, che esalta come « flos et Italiae decus » [8]. Le fonti filosofiche di Anselmo sono Aristotele, per quel che se ne conosceva a quel tempo,

[5] *Joh. Scottus*, p. 17 n. 2.

[6] Di queste correnti nella vita spirituale del secolo XI tratta approfonditamente ed efficacemente Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, in « Philosophisches Jahrbuch » 1906, pp. 20-33.

[7] E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*. Sul ms. di Cues, Cod. 52, fol. 326-330 (*Anselmi peripatetici artis rhetoricae libri tres*) cfr. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals von Cues*, p. 51.

[8] Dümmler, loc. cit., p. 17. Anselmo (ivi, p. 56) esprime con qualche esagerazione la sua posizione di discepolo nei confronti di Drogone: « Drogoni magisterrimo... discipulissimus Anselmus gratia Dei et vestra imperatorius capellanus ».

l'*Isagoge* di Porfirio e gli scritti logici di Boezio [9]. Notiamo però anche in lui una forte vena retorica. Questo carattere retorico-pratico della dialettica sta forse in rapporto col fiorire degli studi giuridici in Italia, di cui sono testimonianza le scuole di diritto di Ravenna (secolo XI) e di Pavia (X secolo). Lo studio del diritto, agli inizi, fu in intimo contatto con la grammatica, la retorica e la dialettica, analogamente a quanto avvenne anche piú tardi, quando si stabilí una relazione piú o meno stretta fra il fiorente studio del diritto canonico e la dialettica di Abelardo [10]. Anselmo il Peripatetico è anche un tipico esempio di iperdialettico. Una prova ne è la sua *Epistula ad Drogonem Magistrum et Condiscipulos de logica disputatione in Gallia habita* [11], una relazione, inserita nella sua *Rhetorimachia*, della disputa da lui sostenuta in Francia sulla questione se tra l'affermazione e la negazione si possa dare una via di mezzo e nella quale si faceva un'incursione anche in campo teologico, specialmente nella dottrina della predestinazione. Anche il carattere di questo iperdialettico è rispecchiato dalla sua *Rhetorimachia*, che si presenta come uno « straordinario e attraente quadro di costumi e di civiltà, dall'andamento talvolta quasi novellistico » [12]. Qui Anselmo rivela una concezione del mondo senz'altro ottimistica e una coscienza di scrittore che ricorda gli umanisti del XV secolo. In una visione fa perfino contendere intorno alla sua persona i Santi del cielo e le Muse! [13].

[9] Hauréau, *Singularités historiques et littéraires* (1861), p. 192 ss.

[10] Sui contatti di dialettica, grammatica e retorica con gli studi giuridici vedi Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II, p. 69 s.; Boins-Lenel, *Geschichte und Quellen des römischen Rechtes*, in Holtzendorf-Köhler, « Enzyklopädie des Rechtsstudiums » I[6] (1904), p. 165 s. Una prova concreta delle intime connessioni tra giurie da un lato e dialettica e grammatica dall'altro è l'*Elementarium doctrinae erudimentum* del glossografo Papia, scritto nel 1063 e conservato in moltissimi mss.; esso contiene, accanto ad un rilevante numero di parole e di concetti giuridici, anche una quantità di spiegazioni di vocaboli attinenti alla logica, tratti da Boezio e da Isidoro di Siviglia.

[11] Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, pp. 56-58.

[12] Ivi, p. 7.

[13] Ivi, p. 8 s.

Se già in Anselmo il Peripatetico, sia pure solo per accenni, notiamo una deviazione di questo indirizzo di pensiero retorico ed iperdialettico verso temi specificamente teologici, possiamo senz'altro aspettarci che, alla lunga, il vasto campo delle questioni teologiche, che all'epoca della rinascenza carolingia già erano oggetto di discussione, suscitando spesso polemiche, non sarà rimasto immune dall'invasione di questa esuberante e sovrabbondante dialettica di carattere prettamente profano.

Berengario di Tours (morto nel 1088) [14], rettore della Scuola di Saint Martin di Tours e dal 1040 anche arcidiacono di Angers, ha applicato questo esagerato procedimento dialettico alla dottrina dell'Eucaristia, negando non solo la transustanziazione, ma anche la reale presenza di Cristo nell'Eucaristia, come risulta dal suo *De coena Domini*, ritrovato da Lessing ed edito da Vischer nel 1834. Berengario di Tours, un discepolo di Fulberto ben poco simile al suo maestro, aveva già per tempo mostrato una tendenza alla contesa e alle innovazioni che ricorda quella dei dialettici sopra descritti. Guitmondo di Aversa (morto intorno al 1095), autore di una replica a Berengario che « è contraddistinta da profondità e dottrina teologiche nonché da bellezza e forza di rappresentazione » [15], ha descritto, facendone un quadro forse un po' troppo negativo, ma in sostanza vero, questa malsana evoluzione di Berengario e ha fatto notare la sua sterile ricerca di « novae verborum interpretationes ». Illuminante è anche quanto riferisce lo

[14] Schnitzer, *Berengar von Tours*, München 1891; Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, pp. 64 ss., 118 ss., 131 ss.; Renaudin, *L'hérésie antieucharistique de Bérenger*, in « L'université catholique » XI, pp. 415-447; Ebersolt, *Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire en 11^{e} s.*, Paris 1903; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III^{3}, p. 347 ss.; Hergenröther-Kirsch, *Kirchengeschichte* II, p. 410 ss. Confronta l'esauriente articolo su Berengario in *Dictionnaire de théologie catholique* II, pp. 722-742 (di Vernet).

[15] Scheeben in *KL.* V^{2} 1360.

stesso Guitmondo circa la gelosia di Berengario nei confronti della scuola di Bec diretta da Lanfranco, che oscurava per fama la scuola di Saint Martin [16].

Anche se, occasionalmente, parla con calore ed ammirazione della Scrittura e di Agostino, Berengario aveva una idea senz'altro esagerata del valore della dialettica in campo teologico. La dialettica è, per lui, la ragione, la perfezione e la misura di tutto il sapere [17]. Egli manifesta la sua fiducia nella dialettica con queste parole: « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere » [18]. Berengario preferisce la ragione all'autorità, è profondamente convinto dell'« eminentia rationis » [19]. Solo chi non è in grado di giungere al possesso della verità per mezzo del pensiero razionale si accontenta dell'autorità. Nella sua dottrina dell'Eucaristia, ma anche nel concepire il rapporto tra fede e scienza, *auctoritas* e *ratio*, Bibbia e dialettica, si ispira a Scoto Eriugena [20]. Quasi tutti trovano nel suo indirizzo filosofico nominalistico la base della sua dottrina eucaristica [21]. Al contrario Endres fa osservare, giustamente, che di questo nominalismo si è troppo filosofato. « L'indirizzo di pensiero di Berengario va misurato non secondo un metro teoretico-conoscitivo, ma secondo una misura generale interiore. Egli era un razionalista o meglio, per usare una espressione del suo tempo, un dialettico » [22].

[16] Migne, *P. L.* CXLIX 1427.

[17] Cfr. Schnitzer, loc. cit., p. 265 ss.

[18] *De sacra coena* (ed. Vischer), p. 101.

[19] Ivi, pp. 33, 102. Cfr. anche la lettera di Berengario ad Adelmanno, Scolastico di Liegi, poi vescovo di Brescia, in Martène-Durand, *Thes. nov. anecdot.* IV, p. 113.

[20] Schnitzer, loc. cit., p. 269; Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, p. 269.

[21] Rémusat (*Abélard* I, p. 358) definisce la dottrina sacramentale di Berengario « un nominalisme spécial ou restreint à una seule question ». Cfr. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen-âge* I, p. 118; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* I, p. 233.

[22] Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, in « Philos. Jahrbuch » 1906, p. 25.

Ora, qual'è la posizione di Berengario nello sviluppo del metodo scolastico, quale l'influsso da lui esercitato su di esso? Schnitzer [23] si esprime cosí a questo proposito: « Se Berengario aveva limitato le sue deduzioni dialettiche alla dottrina eucaristica, anche gli altri dogmi del Cristianesimo vennero allora esaminati, diversi problemi furono trattati, e i dotti si suddivisero nei due gruppi dei nominalisti e dei realisti. Soprattutto non si può dubitare che Berengario, con la sua trattazione del tutto formale delle proposizioni di fede, non abbia dato un potente impulso alla Scolastica incipiente e che già il suo *De sacra coena* non si avvicini al metodo scolastico ».

Questa valutazione di Schnitzer sulla relazione di Berengario con la Scolastica incipiente, con il processo di perfezionamento del metodo scolastico appare, per piú versi, non corrispondente alla verità storica. Innanzi tutto è storicamente accertato che, nella seconda metà dell'XI secolo, il movimento scientifico in vigoroso incremento, movimento che verso la fine del secolo, grazie alla imponente personalità di Anselmo d'Aosta, avrebbe portato alla fondazione della vera e propria Scolastica, alla Prima Scolastica, ebbe inizio dagli avversari di Berengario. Lanfranco ed Anselmo d'Aosta erano troppo lontani da Berengario di Tours per mentalità ed indirizzo per poterne essere stati influenzati sensibilmente sotto l'aspetto metodologico. Inoltre Lanfranco aveva acquisito un suo metodo scientifico e una familiarità con la dialettica ecc. indipendentemente da Berengario e, come direttore della celeberrima scuola di Bec, si rallegrava di avere una fama scientifica del tutto diversa da quella di Berengario di Tours. Inoltre bisogna notare che l'applicazione della dialettica alle verità di fede e la trattazione formale delle proposizioni di fede erano già usate ben anteriormente a Berengario. Questi ha solo fatto uso del procedimento dialettico in maniera esagerata e uni-

[23] *Berengar von Tours*, p. 411.

laterale. Egli ha completamente rovesciato il rapporto fra *auctoritas* e *ratio*, queste forze motrici dello Scolasticismo. La Scolastica sana, che doveva arrivare con sforzo ad una retta comprensione di questo rapporto, non poteva senz'altro orientarsi secondo il razionalismo di Berengario. Oltre tutto, la Scolastica sana, quella che significa un progresso di pensiero, non consiste tutta nella dialettica, ma in un equilibrio tra dialettica e tradizione. L'eccesso di dialettica ha provocato sempre, anche nel XII e nel XIII secolo, una reazione a favore del punto di vista patristico o di quello ascetico-mistico, reazione che portava a rivalutare, nella stessa misura, le due forze motrici dello Scolasticismo, la *ratio* e l'*auctoritas*. E solo quando la dialettica raggiunse una tale preponderanza che non si diede piú alcuna attenzione all'apporto di nuovo materiale, iniziò, rapida, la decadenza della Scolastica. Chi vuole seguire puntualmente l'evoluzione della Scolastica e del metodo scolastico non deve rivolgere il suo interesse solo alla dialettica e all'aspetto formale dell'attività scientifica; deve considerare anche il contenuto, i materiali della Scolastica. Un principio che sta alla base del progresso sia della Scolastica che del metodo scolastico è rappresentato non solo dall'incremento e dall'affinamento dei sussidi dialettici, ma anche — e in misura maggiore — dall'aumento del materiale tramandato e dalla scoperta di nuove fonti teologiche e filosofiche. Denifle [24] ha osservato che nel periodo di decadenza della Scolastica diminuiscono i manoscritti dei Padri e che un isterilimento sostanziale della teologia procede di pari passo con un uso eccessivo della dialettica nominalistica. Alla luce di queste considerazioni sulla evoluzione della Scolastica e del metodo scolastico e sui fattori in essi operanti non è lecito stabilire un nesso tra l'opera di Berengario di Tours e lo sviluppo della Scolastica vera e propria.

[24] *Chartularium Universitatis Parisiensis* III, p. IX.

Tutt'al piú si potrà parlare di un influsso indiretto di Berengario sul corso della Scolastica e del suo metodo, nel senso che egli, con la sua dottrina eucaristica, spinse parecchi suoi contemporanei a difendere l'ortodossia, suscitò una massa di scritti polemici, promuovendo cosí un imponente movimento teologico. Ricordiamo qui, come avversari di Berengario, Adelmann (*Scholasticus*) di Liegi, piú tardi vescovo di Brescia, il vescovo Ugo di Langres, l'abate Durand de Troarn, Lanfranco e Guitmondo di Aversa [25]. Alger di Liegi, autore del miglior lavoro contro Berengario, e Gregorio di Bergamo appartengono già alla Pre-Scolastica. Tutti questi scritti polemici, queste trattazioni *De corpore et sanguine Domini contra Berengarium*, si sono servite tanto delle armi della dialettica quanto — e ancor piú — di un abbondante materiale patristico per ribattere gli attacchi di Berengario alla reale presenza di Cristo nell'Eucaristia.

Berengario non solo ha sollevato obiezioni contro la dottrina eucaristica della Chiesa dal punto di vista della sua esasperata dialettica, ma ha anche usato la sua abilità dialettica per interpretare a suo modo certe affermazioni dei Padri. A favore della sua dinamica teoria si è richiamato a formule e distinzioni agostiniane [26]. I suoi avversari ortodossi, per opporsi a tale travisamento dialettico dei Padri, hanno cercato di dimostrare la concordanza della Patristica con la dottrina della Chiesa, adducendo una gran quantità di testi patristici. Da questi scritti polemici si rilevano una calda ammirazione per l'*auctoritas* dei Padri e una profonda conoscenza dei loro testi. Però, questi oppositori di Berengario dovettero fare uso anche dei mezzi di un'equilibrata dialettica, per controbattere le sue

[25] Cfr. Schnitzer, *Berengar von Tours*, pp. 318-404; Biginelli, *La Rinascenza degli studi eucaristici nel Medio-Evo in occasione dell'eresia di Berengario sulla presenza reale*, in « Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques à Fribourg (Suisse) » 1897, Première section: Sciences religieuses, pp. 19-31.

[26] Cfr. K. Adam, *Die Eucharistielehre des Hl. Augustin*, p. 1.

obiezioni dialettiche e difendere i Padri contro le sue interpretazioni. Guitmondo di Aversa sceglie, a questo scopo, la forma del dialogo; immagina un dialogo tra lui e il suo amico Roger: quest'ultimo avanza *obiectiones*, che vengono quindi risolte. Innanzi tutto, vengono respinte, molto acutamente, le obiezioni dialettiche dell'avversario, poi vengono esposte criticamente le dubbie fonti di Berengario e i travisamenti dei testi patristici. Grande cura è dedicata alla giustificazione di Agostino: Guitmondo, di fronte ai gravi travisamenti di Agostino compiuti dal suo avversario, sottolinea le regole e i principi fondamentali della grammatica e della dialettica da usarsi per l'interpretazione dei testi. La dimostrazione positiva della fede religiosa conclude lo scritto polemico di Guitmondo.

In questo modo, la presenza di Berengario ebbe come effetto positivo il dispiegarsi di una nuova attività in campo teologico, la quale cercò di ristabilire, contro un uso eccessivo della dialettica, il punto di vista patristico e di equilibrare il rapporto tra *auctoritas* e *ratio*. Il risultato di questa controversia fu un grande progresso nell'esposizione del dogma eucaristico. Il SS. Sacramento divenne oggetto di trattazioni teologiche in misura molto piú accentuata che nel secolo IX. Queste trattazioni monografiche portarono a chiarire da tutti i lati il dogma eucaristico, indussero ad esaminare le connessioni di esso con altri punti della dottrina cristiana, risvegliando cosí il gusto di una trattazione sistematica di parti piuttosto ampie della teologia. La considerazione piú approfondita del pensiero patristico introdusse nella cerchia dei teologi una quantità di idee speculative e di nuovi punti di vista. Per risolvere le difficoltà avanzate da Berengario e per chiarire tanti punti difficili della dottrina eucaristica furono impiegate analogie ricavate dall'ambito dell'ordine naturale e, per dimostrare la verità divina, furono portate diverse prove adatte allo scopo. Si ha cosí che in Lanfranco, ma soprattutto in Guitmondo — per adesso non consideriamo l'acuto Alger —, incontriamo parecchie idee e concetti che

tradiscono il gusto per la speculazione e che furono adottati e perfezionati nella Scolastica successiva [27].

La controversia che si sviluppò intorno a Berengario produsse anche un progresso e un arricchimento della terminologia teologica. Guitmondo usò i concetti di « sostanza » e di « accidente » nella dottrina eucaristica [28]. In Ildeberto di Lavardin, un discepolo e al tempo stesso avversario di Berengario, si trova per la prima volta il termine di *transubstantiatio* [29].

Tutta questa controversia eucaristica rientra perfettamente nell'ambito delle correnti dialettiche del secolo XI. Essa si presenta come un'invasione, in campo teologico, dell'iperdialettica; nel movimento teologico di opposizione a Berengario, volto a sostenere la dottrina della Chiesa, è piú accentuato l'elemento patristico, il fattore dell'*auctoritas*.

La dialettica eccessiva e la prevalenza del sapere profano suscitarono anche una reazione che, sotto forma di opinioni piú o meno antidialettiche, prese una posizione di principio nei riguardi della liceità e della validità della dialettica e degli studi profani. I piú importanti di questi antidialettici furono Othloh di St. Emmeran, Pier Damiani, Manegold di Lautenbach. Fra questi va annoverato anche Lanfranco [30].

[27] Cfr. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, pp. 459 n. 1; 469 n. 3; 497 n. 1; *Dogmatik* I, p. 424: « Furono essi (Lanfranco, Ugo di Langres, Guitmund e Alger) ad iniziare il ricco sviluppo della dottrina sacramentale verificatosi nel Medio Evo. Infatti i Padri si erano occupati piuttosto della Trinità e dell'Incarnazione ». Franzelin, *Tractatus de ss. eucharistiae sacramento et sacrificio*², Roma 1873, pp. 143, 197; Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusq'au concile de Trente*, pp. 310 ss., 438 ss.

[28] Guitmundus, *De corp. et sangu. Ies. Chr. veritate in Eucharistia*, lib. 2 (Migne, *P. L.* CXLIX 1450).

[29] Denifle, *Luther und Luthertum* I², p. 614.

[30] Vedi in proposito le esaurienti trattazioni di J. A. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, in « Philos. Jahrbuch » 1906, pp. 20-33; *Othlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik*, ivi, 1905, pp. 44-52, 173-184; *Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des XI. Jahrhunderts*, in « Hist. - pol. Blätter » 1901, pp. 127, 389-401, 486-495; *Lanfranks Verhältnis zur Dialektik*, in « Katholik » 1902, pp. 215-231.

2. L'EQUILIBRIO DI «AUCTORITAS» E «RATIO» IN LANFRANCO. PIER DAMIANI

Dal contrasto fra correnti estremiste, nel campo della vita spirituale, scaturisce, di solito, una corrente moderata, che rappresenta una positiva via di mezzo fra unilaterali concezioni opposte e significa un reale progresso.

Il contrasto fra gli iperdialettici dell'XI secolo, che attribuivano alla dialettica, anche in campo teologico, un'importanza eccessiva e nociva per l'ortodossia, da un lato, e gli antidialettici dall'altro, i quali ultimi non solo facevano fronte unico contro l'ingerenza della dialettica nel campo della fede, ma inclinavano anche, chi piú chi meno, a sottovalutare o svalutare la dialettica in se stessa, ebbene, questo antagonismo fra tendenze troppo progressiste e tendenze conservatrici portò, nell'attività scientifica, al sorgere di una corrente che si dimostrò favorevole ad un uso moderato della dialettica e trovò il giusto rapporto tra *auctoritas* e *ratio*.

Il rappresentante piú notevole di questa corrente equilibratrice e mediatrice, dopo la metà del secolo XI, fu Lanfranco, nato intorno al 1005 a Pavia, piú tardi monaco e direttore della scuola conventuale di Bec (Normandia), arcivescovo di Canterbury dal 1070 al 1089 [31]. Lanfranco ebbe una cultura universale. Da giovane, a Bologna, aveva acquisito fondamentali nozioni giuridiche, aveva grande fama come dialettico e possedeva una conoscenza straordinaria della teologia positiva, della Scrittura e dei Padri. A proposito della sua abilità dialettica, osserva il suo di-

[31] Su Lanfranco cfr. J. de Crosalz, *Lanfranc, sa vie, son enseignement, sa politique*, Paris 1877; Moiraghi, *Lanfranco di Pavia*, Padova 1889; Schnitzer, *Berengar von Tours*, p. 340 ss.; Domet de Vorges, *St. Anselme*, p. 42 ss.; J. A. Endres, *Lanfranks Verhältnis zur Dialektik*, in «Katholik» 1902 (I), pp. 215-231; Hurter (*Nomenclator* I^3 1055) definisce Lanfranco «omnium forte praecipuus hac periodo theologus et in dialectica maxime versans, aerae laetioris aurora».

scepolo Guitmondo di Aversa che attraverso l'opera del dotto Lanfranco Dio fece rinascere le arti liberali [32].

Il metodo scientifico di Lanfranco, mirante ad un equilibrio tra *auctoritas* e *ratio*, ci appare con maggiore evidenza nel *De corpore et sanguine Domini*, scritto polemico contro Berengario di Tours [33]. Per quanto riguarda la sua posizione nei confronti della dialettica, egli critica Berengario per aver sottovalutato le sacre autorità ed essere ricorso alla dialettica, mentre, per i misteri della fede, le sacre autorità, cioè la Scrittura e i Padri, sarebbero da preferire agli argomenti dialettici [34]. Se egli, Lanfranco, è costretto, ciò nonostante, a servirsi degli strumenti della dialettica contro le obiezioni del suo avversario, chiama però a testimoni Dio e la sua coscienza del fatto che, nel trattare le verità della fede, preferirebbe rinunciare alle arti della dialettica e che comunque intende usarle solo per meglio chiarire la materia, essendo ben lontano dal basarsi e dal fidarsi piú dell'abilità dialettica che della verità ed autorità dei Padri. Ad usare la dialettica, si sente autorizzato dalla fervida lode che Agostino rivolge a questa disciplina [35]. Per Lanfranco la dialettica è solo un mezzo per

[32] « Cumque per ipsum D. Lanfrancum virum aeque doctissimum liberales artes Deus recalescere atque optime reviviscere fecisset » ecc. (Migne, *P. L.* CXLIX 1423).

[33] Migne, *P. L.* CL 407-442.

[34] « Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysteriis fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes » (*De corp. et sang. Domini* c. 7; Migne, *P. L.* CL 416).

[35] « Verum contra haec quoque nostra erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse; fortassis iactantia quibusdam videbitur et ostentationi magis quam necessitati deputabitur. Sed testis mihi Deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Etsi quando materia disputandi talis est, ut huius artis regulis valeat enucleatius explicari in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus, in quibusdam suis scriptis et maxime in libro de doctrina christiana, hanc disciplinam amplissime laudet, et ad omnia quae in sacris litteris vestigantur plurimum valere confirmet » (*De corp. et sang. Domini* c. 7; Migne, *P. L.* CL 417).

raggiungere lo scopo, un sussidio per la spiegazione e la chiarificazione della materia di fede. Perciò egli rimprovera Berengario di usare la dialettica come fine a se stessa, e di adoperarla in campo teologico per amore di fama e di polemica [36].

Se Lanfranco, nella sua polemica contro Berengario, usa con perizia i sussidi dialettici e combatte l'avversario con le sue stesse armi, tuttavia il centro di gravità della sua opera polemica si trova nell'elemento patristico, nella difesa della dottrina patristica contro le deformazioni e le false interpretazioni dei testi compiute da Berengario. Nota acutamente il Möhler [37]: « Berengario fu maestro nel riportare una quantità di passi estratti dai Padri e di servirsi di questa varia congerie per fare le sue dimostrazioni. Lanfranco tiene conto accuratamente del contesto, raffronta scrupolosamente passi paralleli, e, in realtà, controbatte efficacemente Berengario. Egli dette un nuovo, efficace impulso allo studio dei Padri, per la verità mai del tutto abbandonato ». Lanfranco era pieno della massima venerazione per l'autorità della Chiesa e dei Padri. La fede della Chiesa Romana era per lui la norma dell'ortodossia e valeva quanto la fede dei Santi Padri [38]. E perciò, secondo

[36] « Quod vero dialectica verba, affirmationem, praedicatum, subiectum caeteraque in hunc modum tractatui tantae rei laboras inserere, propter nihil aliud videris id facere nisi ut hac occasione peritum te disputandi imperitis valens suadere » (ivi, c. 8; 418).

[37] *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, a cura di Döllinger, I 42.

[38] « Incurrisque in illud, quod beati doctores eisdem tamen sententiis multis in locis concorditer adstruxerunt, haereticum esse omnem hominem qui a Romana et universali ecclesia in fidei doctrina discordat » (*De corp. et sang. Domini* c. 2; Migne, *P. L.* CL 410). — « Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet Ecclesia, quae per totum diffusa orbem catholica nominatur » (ivi, c. 18; 430); cfr. ivi, c. 22; 440. — « Has et huiusmodi scripturas per totum fere divinarum litterarum corpus sparsim diffusas, si amoto inanis iactantiae appetitu, pro intentione vitae aeternae humiliter legeres, si inter legendum effusis ad dominum precibus impetrata divina gratia intelligeres, si ea quae ad litteram accipi et ea quae spiritualiter oportet intelligi, christiana cautela distingueres, procul dubio crederes quod universalis Ecclesia credit... carnem scilicet et sanguinem domini nostri Ies. Chr. et ore corporis et ore cordis, hoc est corporaliter et spiritualiter manducari et bibi » (ivi, c. 17; 429).

la dottrina dei Padri, che, se bene intesa, è quella, infallibile, della Chiesa cattolica, Cristo è realmente presente nell'Eucaristia. Fra i Padri, Lanfranco esalta Agostino come « Ecclesiae columna et firmamentum veritatis »[39]. Per i passi patristici di difficile interpretazione è meglio, secondo lui, rinunciare del tutto ad un'interpretazione piuttosto che darne una che sia contraria alla fede, perfino se si tratta dei Padri piú importanti[40]. Effettivamente, Lanfranco ha elaborato con cura la parte del suo scritto polemico dedicata alla Patristica, e, specialmente nella spiegazione di passi agostiniani di difficile comprensione o ambigui, ha mostrato grande acume e un metodo esegetico di prim'ordine, veramente efficace.

Indicazioni sul metodo teologico di Lanfranco e sulla sua posizione di fronte alla dialettica dopo la controversia con Berengario ci vengono fornite dai suoi commenti alle *Lettere* paoline. In essi si afferma che la dialettica in sé non è in contrasto con i misteri divini, ma anzi, correttamente impiegata, motiva e rinsalda la fede[41]. Quando l'Apostolo (*Col.* 2,4) ammonisce i fedeli a non farsi prendere al laccio « in sublimitate verborum » non è che voglia criticare l'arte della disputa, ma solo il cattivo uso che se ne fa[42]. Anche l'interpretazione dei testi paolini testimonia di un uso ragionevole della dialettica. Cosí il suo con-

[39] Ivi, c. 18; 433-434.

[40] « Tutius est igitur lectori in difficillimis sanctorum Patrum sententiis, quas ingenii sui imbecillitas capere non potest, interrogato quod nescit, dicere se nescire quam pertinaci arrogantia et arroganti pertinacia, non sine sua et aliorum pernicie, fidei contraria definire; praesertim, si talis persona est, quae vel scientia litterarum vel probitate morum vel potius utraque parte auctoritatis pondus prae se gerere videatur » (*Ep.* 50; Migne, *P. L.* CL 544).

[41] « Dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat » (Migne, *P. L.* CL 157).

[42] « In sublimitate, id est in altitudine verborum et syllogismorum et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum » (Migne, *P. L.* CL 322).

temporaneo Sigiberto di Gemblours [43] ascrive a sua lode l'aver interpretato Paolo secondo le leggi della dialettica. In realtà, Lanfranco esamina la forma logica delle lettere paoline. Per esempio, fa notare che l'Apostolo, in *2 Cor.* 3,16 e 17, formula un sillogismo completo formato da premessa maggiore, premessa minore e conseguenza [44]. In definitiva, anche nella sua esegesi, riguardo al rapporto fra dialettica e fede tiene una posizione molto moderata: apprezza e utilizza il sapere profano, di cui rifiuta solo l'abuso. « Questo atteggiamento moderato nei confronti della letteratura e della sapienza antiche sarà d'allora in poi costante nei veri promotori del progresso intellettuale nel Medio Evo » [45].

Danaeus, Giorgio Hornius e altri fanno iniziare con Lanfranco la vera e propria Scolastica [46]. Questa affermazione è giusta solo in quanto dalla scuola di Lanfranco uscirono uomini di primo piano (e fra essi, innanzi tutto S. Anselmo d'Aosta, Padre della Scolastica), che operarono per lo sviluppo delle scienze teologiche, sulla soglia del XII secolo.

Ben piú che per la sua attività di scrittore, Lanfranco ha importanza come maestro, come direttore della scuola conventuale di Bec; questa fu, sotto la sua guida, come scrive Guglielmo di Malmesbury, « magnum et famosum

[43] *De scriptoribus ecclesiasticis* c. 155 (Migne, *P. L.* CLX 582): « Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus Paulum apostolum exposuit et, ubicumque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit ».

[44] Migne, *P. L.* CL 225 s. Cfr. U. Holzmeister, 2 *Cor.* 3, 17: *Dominus autem Spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle*, Innsbruck 1908, p. 64.

[45] J. A. Endres, *Lanfranks Verhältnis zur Dialektik*, in « Katholik » 1902 (I), p. 223.

[46] Danaeus, Sent. I, Prolegom.; Georgius Hornius, *Hist. philosoph.* lib. 6, c. 2 ss.: « In occidentali plaga primum gradum ad Scholasticen struxit Lanfrancus Papiensis, omnium sui temporis in Dialectica doctissimus habitus ». Cfr. Ioann. Bapt. Genér, *Theologia dogmatico-scholastica* I, Romae 1767, p. 4.

litteraturae gymnasium » [47]. Vi venivano insegnate le scienze sia teologiche che profane, nella maniera piú efficace. Come sappiamo dal suo biografo Milone Crispino, Lanfranco si preoccupò anche di mettere insieme una scelta biblioteca filosofico-teologica [48]. Ai piedi di Lanfranco sedettero scolari che, piú tardi, furono oggetto di grande considerazione nel campo scientifico o nella vita religiosa, quali Papa Alessandro II, Guitmondo di Aversa, Ivo di Chartres, Anselmo d'Aosta e altri. Anche dalla Germania accorrevano nella lontana Normandia, per ascoltare Lanfranco, uomini avidi di imparare. L'abate Williram di Ebersberg ha parole di lode per l'attività didattica di Lanfranco e dalla frequenza di quella scuola da parte di suoi conterranei si ripromette un incremento della cultura superiore in terra tedesca [49].

Da tutto ciò dovrebbe apparire chiaro che l'attività didattica di Lanfranco, cosí ricca di successo e di influenza, è stata uno dei fattori che hanno preparato la fioritura delle scienze religiose negli ultimi decenni dell'XI secolo, nonché il sorgere della Scolastica vera e propria (Pre-Scolastica) [50].

[47] *De gestis pontif. Angl.* lib. 1 (Migne, *P. L.* CLXXIX 1459): « Litteratura praeinsignis liberales artes, quae iam dudum sorduerant, a Latio in Gallias vocans acumine suo expolivit... Exivit fama eius in remotissimas Latinitatis plagas eratque Beccum magnum et famosum litteraturae gymnasium ». Cfr. anche Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica* (Migne, *P. L.* CLXXXVIII 327); Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters* I, p. 42.

[48] « Effulsit eo magistro obedientiae coactu philosophicarum ac divinarum litterarum bibliotheca, nodos quaestionum in utraque solvere potentissimo » (Migne, *P. L.* CL 41-42).

[49] Endres, loc. cit., p. 218 s.

[50] Considerando la grande stima di cui godeva Lanfranco presso i suoi discepoli e che appare ad es. dalle lettere di Anselmo d'Aosta al suo maestro di un tempo, e considerate anche la fama e le lodi riserbategli anche da scrittori del XII secolo, quali i sopra citati Guglielmo di Malmesbury, Orderich ecc. appare strano che Lanfranco venga talvolta cosí scarsamente considerato da autori piú recenti. A parte il giudizio duro e prevenuto di Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande* II, p. 73), ricordiamo qui H. Böhmer, il quale sottovaluta senz'altro Lanfranco quando scrive: « Come scrittore, Lanfranco non ha prodotto gran che, operando invece piú durevolmente come

Lanfranco, lui stesso eccellente dialettico, non si volge contro la dialettica in quanto tale, come vedremo meglio piú oltre, bensí contro l'abuso di essa. Al contrario le espressioni antidialettiche di certi autori prima nominati non sono solo voci che reagiscono contro l'iperdialettica, bensí vanno intese come un effettivo rifiuto o per lo meno come una notevole limitazione degli studi profani e, particolarmente, della dialettica. Questa posizione di rifiuto nei confronti della dialettica e, in parte, anche del sapere profano, non era causata solo dalle esagerazioni dei dialettici, ma si fondava anche su una mentalità rigidamente ascetica, ostile a quanto fosse profano, tipica di gran parte dei monaci dell'epoca. La concezione, già apparsa ai tempi delle riforme monastiche, per cui, coltivando gli studi profani, si sarebbero potuti introdurre nell'isolamento dei conventi la mentalità e lo spirito mondani, trovò ora anche espressione letteraria: si tratta della contesa sulla liceità, per gli ordini monastici, degli studi profani, contesa che ebbe influenza sulle costituzioni dei Domenicani nel XIII secolo, e che, dopo vari secoli, si fece ancora fortemente sentire nella controversia tra Rancé e Mabillon.

Othloh di St. Emmeran (morto intorno al 1073) nutrí un entusiasmo particolare per lo studio della Scrittura e biasimò il fatto che molti uomini di Chiesa applicassero il metro della dialettica ai testi sacri e riconoscessero maggiore autorità a Boezio che ai Santi Padri [51]. Con tutta la sua venerazione per la Scrittura, tuttavia, Othloh non

maestro anche se non fondò — né avrebbe potuto — una scuola teologica. Infatti, come teologo fu ancora troppo epigono, epigono dell'epoca carolingia e non era da lui trattare dialetticamente problemi teologici. Il suo piú prestigioso discepolo di teologia, Anselmo, trovò quindi per tempo una sua via, seguendo, per il metodo, piú Berengario che Lanfranco» (*RE.* XI[3], p. 255).

[51] «Peritos autem dico magis illos, qui in Sacra Scriptura quam qui in dialectica sunt instructi; nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia Sacrae Scripturae dicta iuxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent» (Othloh, *Dialogus de tribus quaestionibus* in Pez, *Thes. anecdotorum novissimus* III 2, 144).

rigettò del tutto lo studio delle scienze profane, che riteneva non lecite solo per i monaci. Considerato da questo punto di vista estremamente ascetico, monastico, il suo rifiuto, particolarmente della dialettica, appare ben comprensibile [52].

Dalla posizione di Othloh, cosí ostile alla scienza profana e alla dialettica, si distacca notevolmente quella di Guglielmo di Hirschau, ben disposto verso la scienza, che, richiamandosi ai Padri, sostiene validamente la causa della « saecularis philosophia » [53].

Fra gli avversari della dialettica va annoverato anche Manegold di Lautenbach (morto dopo il 1103) [54] che nel suo *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem* rivela una mentalità e un atteggiamento contrari al sapere profano e vede nella filosofia qualcosa, se non di peccaminoso, almeno di superfluo e di pericoloso.

Pier Damiani (morto nel 1072) appare non solo una personalità rilevante per la santità della sua vita e per tutta la sua attività pratico-religiosa, ma anche un uomo di grande dottrina [55]. La principale forza del suo sapere e della sua attività di scrittore sta nella profonda conoscenza che egli ha della Scrittura. Anche se la maggior parte della sua opera si prefigge scopi pratici ed edificanti e tiene sempre presenti l'ascesi monastica e la riforma ecclesiastica, in parecchi suoi *Opuscula* si dimostra teologo di notevole forza speculativa. L'opuscolo *De fide catholica* [56] tratta i misteri fondamentali del Cristianesimo, Trinità e Incarnazione, con profondità di pensiero, religiosità e chiari accenni di una esposizione sistematica. Il suo *Antilogus contra Judaeos* [57] e il *Contra errorem Graecorum de processione Spiritus*

[52] Endres in « Philos. Jahrb. » 1904, pp. 45 s., 173 ss.; cfr. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II⁹, p. 177.
[53] Endres, loc. cit., p. 183.
[54] Migne, *P. L.* CLV 147-176.
[55] Cfr. Réginald Biron, *St. Pierre Damien*, Paris 1908, p. 189 ss.
[56] Migne, *P. L.* CXLV 20-39.
[57] Ivi, 41-58. Cfr. Zöckler, *Geschichte der Apologie*, p. 202.

Sancti[58] mostrano anche l'abilità di Damiani in campo apologetico-polemico. La sua opera teologica piú importante è l'opuscolo *De divina omnipotentia*[59] che, strutturato piuttosto liberamente, illustra con l'ausilio di abbondante materiale biblico i predicati di Dio, particolarmente l'onnipotenza divina e propone una serie di questioni che saranno oggetto di trattazioni anche piú tardi, nella Prima e nella Seconda Scolastica. In quest'opera si trova anche quel passo di cui ci si serve per dimostrare la posizione dialettica di Pier Damiani: si tratta del quinto capitolo, che tratta « de futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus ». Il filo conduttore di questo capitolo è essenzialmente questo: se quanto è accaduto non può ugualmente non essere accaduto, se ciò che è presente non può al tempo stesso non essere, e se ciò che accadrà in futuro non potrà al tempo stesso non accadere, queste impossibilità non significano alcuna limitazione dell'onnipotenza di Dio, come hanno sostenuto diversi dialettici, male applicando le loro regole, bensí si riferiscono all'« ordo disserendi » e sono fondate nel principio di contraddizione. Proprio quest'intrusione della dialettica nel campo puramente teologico e gli errori che ne derivano inducono lo scrittore, a cui sta veramente a cuore la purezza della dottrina cristiana, a esporre i suoi principi sul rapporto tra teologia e dialettica, relegando quest'ultima entro i suoi limiti. Riportiamo alla lettera il passo: « Videat ergo imperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas; quia si haec quae ad artem pertinent disserendi, ad Deum praviter referant; iam non tantum in praeteritis, sed in praesentibus ac futuris, eum impotentem penitus et invalidum reddant. Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa verborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum; et ignorantes adhuc, quod a pueris tractatur in scholis, querelae suae

[58] Migne, *P. L.* CXLV 633-642.
[59] Ivi, 595-622.

calumnias divinis ingerunt sacramentis... Haec plane quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis: et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. *Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat* ». Anche considerando questo passo in relazione al contenuto e allo spirito di tutto il capitolo, si vede che, secondo S. Pier Damiani, la filosofia, la dialettica, quando si avventurano sul terreno della fede, debbono porsi dinanzi alla teologia come un'*ancilla* dinanzi alla sua *domina*. Sulla giustificazione della filosofia in se stessa, sulla sua autonomia entro il proprio campo d'azione, in questo testo non si dice nulla di essenziale. Perciò il punto di vista di S. Pier Damiani viene interpretato troppo severamente, ad esempio, da Endres, quando afferma: « La scienza razionale deve essere sottomessa alla teologia, deve cioè rinunciare ad un proprio diritto di autonomia e a decisioni definitive » [60]. Ma l'affermazione secondo cui la filosofia sarebbe « ancilla theologiae » non ha altro significato che quello che ha in Giovanni Damasceno e nei pensatori della Seconda Scolastica. Che il nostro autore consideri qui la dialettica solo in quanto si avventuri nel campo della fede e si permetta in esso degli abusi, appare chiaro anche dalle affermazioni che chiudono il capitolo. In esse Pier Damiani sottolinea il fatto che gli antichi rappresentanti delle arti liberali, sia pagani che cristiani, hanno discusso sulle questioni dialettiche « de consequentia necessitatis vel impossibilitatis » da un punto di vista puramente filosofico « iuxta miram

[60] Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrhundert*, in « Philos. Jahrb. » 1906, p. 31.

solius artis virtutem » senza per questo dubitare della onnipotenza di Dio o solamente nominarlo [61]. Dove appare evidente che il Nostro riconosceva alla dialettica i suoi diritti e la giustificava entro la sua propria sfera d'azione.

Tuttavia, non può essere contestato che il suo punto di vista rigidamente ascetico-monastico appaia spesso nei giudizi dati sulle scienze profane. Ne sono testimonianza i due opuscoli *De sancta simplicitate scientiae inflanti opponenda* [62] e *De vera felicitate ac sapientia* [63]. Caratteristiche di questa mentalità ascetico-monastica nel giudicare le scienze profane sono le frasi seguenti, che servono da introduzione al secondo opuscolo: « Prudentissimo viro Bonifacio, Petrus peccator monachus indissolubile circulum caritatis. Non ignoro, frater, quia cum mea epistola saecularium manibus traditur, mox eloquentiae nitor curiose perquiritur; quam consequens sit dispositionis ordo tractatur; utrum rhetoricae facultatis color eluceat, an sententias argumenta dialecticae subtilitatis involvant; quaeritur etiam utrum categorici an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles astruant syllogismi. Sed haec et huiusmodi phalerata ludibria ii qui spiritu Dei vivunt, ut revera frivola et vana contemnunt; et sicut Apostolus ait, arbitrantur ut stercora » [64].

In altri passi, però, degli scritti di Pier Damiani, appare una valutazione del tutto diversa degli studi profani.

[61] « De qua nimirum quaestione veteres liberalium artium discussores, non modo gentiles, sed et fidei Christianae participes, prolixius tractaverunt; sed nemo illorum in hanc ausus est prosilire vesaniam, ut Deo notam impossibilitatis ascriberet, et, praesertim si Christianus fuit, de illius omnipotentia dubitaret; sed ita de consequentia necessitatis vel impossibilitatis iuxta miram solius artis disputavere virtutem, ut nullam in his conflictibus Dei facerent mentionem... Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam; et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis, quae a parvis scholaribus ventilatur in scholis » (Migne, *P. L.* CXLV 604).

[62] Migne, *P. L.* CXLV 695-704.

[63] Ivi, 831-838.

[64] Ivi, 831.

Cosí, nella conclusione dello scrittarello indirizzato ad Ildebrando *De quadragesima et quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus*, egli si esprime decisamente a favore dell'utilizzabilità del sapere profano nel campo della teologia e della religione. Per questo si serve dell'esegesi allegorica di *Ex.* 11,2, seguita da tutti i Padri a partire da Origene, secondo la quale nei vasi e nelle vesti d'oro e d'argento che i figli d'Israele avevano portato via agli Egiziani per onorare la divinità, sono da vedersi i tesori della scienza [65].

In complesso, Pier Damiani va considerato un antidialettico in quanto si schierò contro la dialettica esagerata e particolarmente contro le intrusioni dell'iperdialettica nel campo della teologia e, nel giudicare il sapere profano, si faceva guidare da preoccupazioni monastico-ascetiche, senza tuttavia negare alla dialettica e all'attività scientifica profana una sua giustificazione e una certa importanza.

3. IL METODO ABELARDIANO DEL « SIC ET NON » IN BERNOLDO DI COSTANZA. IMPORTANZA DI IVO DI CHARTRES PER LO SVILUPPO DEL METODO SCOLASTICO

Bernoldo di Costanza (morto nel 1100) [66] è uno dei teologi tedeschi piú importanti degli ultimi decenni del secolo XI. Si rivelò come storico con la pregevole *Cronaca* [67], partecipò alla controversia eucaristica col trattato *De Be-*

[65] « Quod utique templum tu, venerabilis frater, optime potes, Deo manum praebente, construere, qui mutuatus es ab Aegyptiis aurea vasa et argentea cum vestibus pretiosis » (*Ex.* 12). « Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poetas ac philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria caelestis eloquii subtilius convalescat » (Migne, *P. L.* CXLV 560).

[66] Cfr. Mirbt in *RE.* II³ 642; J. Vernet in « Dictionnaire de théol. cath. » II, p. 791 ss.; Strelau, *Leben und Werk des Mönches Bernold von St. Blasien*, Jena 1889.

[67] Migne, *G. SS.* V 392-467. Cfr. Schulzen, *De Bertoldi et Bernoldi chronicis*, Bonn 1867; J. Richter, *Die Chroniken Bertholds und Bernolds*, Köln 1882.

ringerii haeresiarchae damnatione multiplici [68] e, con il suo *Micrologus*, si dimostrò profondo conoscitore della liturgia ecclesiastica [69]. Per lo storico del metodo scolastico sono da considerare soprattutto i suoi scritti polemici, da lui pubblicati quale strenuo sostenitore di Gregorio VII [70]. La straordinaria importanza di questi scritti dal punto di vista dello sviluppo del metodo scolastico consiste nel fatto che in essi ha già assunto un rilievo abbastanza pronunciato il procedimento di confrontare sentenze contrastanti dei Padri, di conciliarle tenendo conto di certe indicazioni e di certe regole e facendole apparire contrastanti tra loro solo in apparenza.

In questi scritti sostanzialmente canonistici Bernoldo ripetutamente non solo presenta testi patristici divergenti in riferimento ad un solo e medesimo argomento, ma fornisce anche un metodo di avviamento alla realizzazione di questa « concordantia auctoritatum discordantium ». Notiamo quindi già in Bernoldo di Costanza quella tecnica formale del metodo scolastico, il cui primo rappresentante veniva finora considerato Abelardo per il suo *Sic et non*, e che doveva poi divenire tanto importante per la strutturazione del metodo scolastico stesso. In una parola, il canonista Bernoldo impiega già nell'esposizione scientifica quella tecnica formale, che comunemente va sotto il nome di « metodo del *Sic et non* di Abelardo ».

Non è difficile darne una prova. Nel trattato *De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum Patrum* [71] egli raccoglie le opinioni dei Padri, in apparenza

[68] Ed. Ussermann, *Germaniae sacrae prodromus seu collectio monumentorum res alemannicas illustrantium*, St. Blasien 1792, pp. 432-437.

[69] G. Morin in « Revue Bénédictine » 1891, pp. 193 ss., 385 ss.

[70] Sono editi in Migne, *P. L.* CXLVIII 1061-1272, ma anche da Thaner in *Monumenta Germaniae Historica*: *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII* II (1892), pp. 7-168. Cfr. anche Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig 1894.

[71] Migne, *P. L.* CXLVIII 1061-1068.

diametralmente opposte, sulla validità dei sacramenti somministrati da scomunicati, quindi *extra ecclesiam*. Per prima cosa constata il contrasto fra le diverse autorità; riporta quindi un considerevole numero di citazioni tali da far apparire, riguardo alla questione in esame, l'esistenza di due indirizzi patristici opposti [72]. Successivamente egli espone la tesi che questi passi patristici apparentemente contrastanti non si discostino dalla verità e che, qualora vengano compresi e interpretati rettamente, possano benissimo conciliarsi tra loro. Per mezzo di una distinzione viene infine realizzata questa concordanza [73]. Dal modo in cui Bernoldo tratta dell'autorità patristica si comprende che egli ha un alto concetto dei Padri, in primo luogo di S. Agostino [74].

Molto piú importante del *De sacramentis* è, dal punto di vista metodologico, il *De vitanda excommunicatorum communione, de reconciliatione lapsorum et de conciliorum,*

[72] « Sententiae sanctorum Patrum de sacramentis, quae extra ecclesiam catholico more fiunt, diversae reperiuntur, quarum quaedam eadem penitus annullare videntur, quaedam autem, etsi recipi ea prohibeant, non tamen prorsus eorum confectionem denegant » (Migne, *P. L.* CXLVIII 1061). La questione della validità dei sacramenti amministrati da eretici, simoniaci, scismatici venne ripetutamente trattata anche verso la fine dell'XI secolo e nel XII secolo. Cfr. Gigalski, *Die Stellung des Papstes Urban II zu den Sakramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker*, in « Tübinger Theol. Quartalschrift » 1897, pp. 217-258; Louis Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*; Paris 1907, pp. 173-360.

[73] « Sed hae sententiae, etsi diversae, a veritate tamen deviare nusquam probantur, si competenter intelligantur, videlicet si superiores sententiae ad effectum baptismi referantur, qui nusquam esse posse extra Ecclesiam veraciter asseritur, et inferiores ad veritatem sacramentorum referantur, quae eadem integritate bonis et malis adesse uno ore ipsi sancti Patres nobis communiter dicerent: extra Ecclesiam nec sunt nec fiunt sacramenta effective, id est cum salute animae, attamen eadem inutiliter immo et perniciose et esse et fieri non denegamus » (Migne, *P. L.* CXLVIII 1063).

[74] « Tam egregii doctoris (sc. S. Augustini) assertioni et nos absque scrupulo acquiescere debemus, quem et Romani pontifices iuxta attestationem S. Coelestini papae, inter magistros, dum adhuc viveret, habuere, cuius et opuscula post mortem eius pro authenticis recipienda synodali iudicio decrevere » (ivi, 1066).

canonum, decretorum, decretalium ipsorumque Pontificum Romanorum auctoritate [75]. Verso la fine di questo scritto egli torna a parlare nuovamente del contrasto fra piú autorità e nota: « Harum sententiarum diversitatem facile concordabimus » [76]. Qui tiene presenti soprattutto decisioni, canoni di Papi e di concili, ma anche sentenze dei Padri, e sente tanto piú fortemente il desiderio di conciliare sentenze apparentemente in contrasto tra loro in quanto una contraddizione non risolta fra tali sentenze e canoni potrebbe portare facilmente ad un loro disprezzo che ricadrebbe in definitiva anche sullo Spirito Santo [77].

Successivamente Bernoldo fornisce le regole utili per realizzare tale concordanza; si tratta di un'operazione che va impostata e portata in fondo non attraverso un'interpretazione forzata, ma mediante una comprensione quanto piú possibile approfondita del contenuto e della portata di tali difficili passi. Ecco mezzi e regole.

a) Raffronto di canoni e sentenze tra loro. Procedendo e giudicando cosí, per via di raffronti, si riescono a chiarire contraddizioni apparenti; spesso un canone ne spiega un altro [78].

b) Tener conto di tempo, luogo e persone che hanno relazione con i canoni e gli ordinamenti in questione. Il contrasto fra singoli statuti si rivelerà in sostanza solo ap-

[75] Migne, *P. L.* CXLVIII 1181-1218.
[76] Ivi, 1214.
[77] « Sic ergo et in aliis canonum diversitatibus competentem sensum inquirere debemus, ne forte huiusmodi diversa, nonnumquam quasi repugnantia temere respuamus, quae tamen ex apostolica auctoritate promulgata sive confirmata non ignoramus. Ita, inquam, intelligendi congruentiam indagare conemur, ne huiusmodi statuta uspiam sibi contraria interpretemur. Nam ipsi Spiritui Sancto magnam iniuriam irrogare videmur, si illa quae ipse per sanctos Patres instituisse legitur, quasi contraria et ideo contemnenda interpretari non veremur » (Migne, *P. L.* CXLVIII 1214).
[78] « Diversorum statutorum ad invicem collatio nos multum adiuvat, quia unum saepe aliud elucidat » (ivi, 1215).

parente se si terrà conto della diversità di ambiente dal quale ognuno di essi è derivato [79].

c) Accurato esame delle cause che possono aver dato luogo a questi canoni e statuti apparentemente in contrasto [80].

d) Avere specialissimo riguardo alla portata, al fine e al carattere obbligante di tali decreti e canoni. Bisogna fare una netta distinzione fra disposizioni che i Santi Padri hanno fatto valere solo *dispensatorie*, cioè non per sempre, ma per un certo tempo, e disposizioni che essi hanno emanato *generaliter*, cioè a tempo indeterminato, per tutte le epoche a venire [81]. Bernoldo porta una grande quantità di esempi a proposito di questa importante distinzione e della diversa valutazione richiesta per i due tipi di canoni e sentenze; e non manca di fare ottime osservazioni storiche.

Questi criteri tornano, piú o meno, anche in un altro scritto di Bernoldo, nel trattato *De prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum* [82], nel quale il Nostro pone acutamente in primo piano il suo concetto della concordanza [83]. Qui egli indica un'altra regola per la concordanza, e cioè:

[79] « Consideratio etiam temporum, locorum sive personarum saepe nobis competentem subministrat intellectum, ut etiam diversitas statutorum nequaquam absurda vel contraria videatur, cum diversitati temporum, locorum sive personarum apertissime distributa reperiatur » (ivi).

[80] « Hoc utique lectori multum intelligentiae suppeditabit, si huiusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit » (ivi).

[81] « Hoc utique studiosissime indagandum et indagatum memoriae tenaciter commendandum: quid sancti Patres dispensatorie quasi ad tempus servandum instituerint; quid etiam generaliter et omni tempore tenendum censuerint. Alia enim ratio est eorum quae dispensatorie instituta videntur, alia generalium » (Migne, *P. L.* CXLVIII 1215).

[82] Migne, *P. L.* CXLVIII 1265-1272.

[83] « Ipsa vero decreta sobrium lectorem et circumspectissimum intellectorem requirunt, qui patienter ferre sciat, etiamsi non omnia in primo aditu pleniter intelligat. Nam multa in eis diversa reperiuntur, quae veritati nequaquam repugnantia deputanda sunt, si competenter intelligantur » (Migne, *P. L.* CXLVIII 1267).

e) Eventuale accertamento dell'autenticità di un passo, perché molte sentenze e decisioni vengono attribuite falsamente ai Padri [84].

Nella conclusione dell'opera egli esprime il pensiero e il desiderio che la discussione scientifica si svolga, mantenendosi entro i confini segnati dai Padri [85].

Da quanto fin qui esposto dovrebbe risultare che il metodo seguito da Abelardo nel *Sic et non* si trova già in forma completa in Bernoldo. Questi, come ha fatto notare Thaner [86], non si è limitato a raccogliere una quantità di passi di autorità in contrasto fra loro, ma, cosa principale, ha enunciato regole e principi fondamentali per giungere ad una concordanza, ad una conciliazione di tali enantiofanie, di tali apparenti contraddizioni, analogamente a quanto ha fatto Abelardo nell'introduzione al *Sic et non* [87]. Un confronto tra le regole e i principi di Bernoldo sopra riportati e le correlative affermazioni di Abelardo mostrerà un sostanziale accordo dei due autori, anzi, talvolta, una corrispondenza quasi letterale.

Quali conseguenze si debbano trarre da questa circostanza, non ancora rilevata, per valutare la genesi, la natura e l'indirizzo del metodo abelardiano e per definire il rapporto tra diritto ecclesiastico e teologia, lo si vedrà piú particolareggiatamente quando esporremo il metodo di Abelardo, che esula dall'ambito di questa parte della trattazione che si chiude con Anselmo d'Aosta.

Del resto, nel corso di questa storia del metodo scolastico, abbiamo incontrato o l'una o l'altra di queste regole per la concordanza di testi. Ricordiamo i criteri indicati da Fozio per la trattazione delle enantiofanie bibliche, in funzione di una spiegazione chiarificatrice e armonica della

[84] « Sunt autem multa SS. Patrum statutis falso adscripta » (ivi).
[85] « Sufficiat ergo et hoc nobis nec libeat eousque disputando procedere, ut terminos SS. Patrum aliquo modo notemur excedere » (ivi, 1272).
[86] *Abälard und das kanonische Recht*, Graz 1900, p. 23 s.
[87] Migne, *P. L.* CLXXVIII 1340-1349.

Bibbia: tra l'altro si raccomanda particolarmente di tener conto — per risolvere le contraddizioni — di tempo, luogo e persona, e si porta anche una quantità di esempi.

Questo sforzo di conciliare sentenze dei Padri e canoni contrastanti è comune sia a Bernoldo che ad altri canonisti della seconda metà del XII secolo. Ricordiamo la raccolta di canoni terminata nel 1087, opera del cardinale Deusdedit [88]. Essa è significativa, dal punto di vista metodologico, per la tendenza a fondere in un'opera unitaria l'*auctoritas* dei Padri e le decisioni ecclesiastiche in materia di diritto, e quindi per il tentativo di sistematizzazione [89]. Inoltre, già nel Prologo, incontriamo l'idea della concordanza. L'autore si dice convinto che, mediante un piú accurato esame e un giudizio piú approfondito, possano venir facilmente conciliate sentenze che paiono contrastanti ad una prima e superficiale osservazione. Deusdedit rimanda ai Vangeli, dove si verifica spesso qualcosa di simile [90].

Il piú importante canonista della fine dell'XI secolo e dell'inizio del XII è il vescovo Ivo di Chartres (morto nel 1116) [91], accanto alla personalità di Anselmo d'Aosta senz'altro la personalità piú influente, e, intellettualmente, di

[88] Viktor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, I vol.: « Die Kanonessammlung selbst », Paderborn 1905.

[89] « Ex variis sanctorum patrum et christianorum principum auctoritatibus potioribus quibusque in unum congestis praesens defloravi opusculum » (ivi, p. 2).

[90] « Porro si quae hic inserta, quod etiam in evangelistis saepe contingit, sibi invicem contraria videbantur, discretione adhibita facile patebit, quod neque sibi nec extra positis scripturis adversentur » (Viktor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, I vol.: « Die Kanonessammlung selbst », p. 3).

[91] Su Ivo di Chartres, sulla sua attività letteraria e la sua importanza per il diritto canonico sono da vedersi soprattutto gli esaurienti studi di P. Fournier: *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, in « Bibl. de l'École de Chartres » LVII (1896), p. 645 ss.; LVIII (1897), pp. 26 ss., 293 ss., 416 ss., 622 ss.; *Yves de Chartres et le droit canonique*, in « Revue des questions historiques ». Nouvelle série XIX (1898), pp. 51 ss., 384 ss. Cfr. anche Clerval, « Les Écoles de Chartres au moyen-âge », pp. 146-153.

maggior spicco sullo scorcio del secolo. La formazione scientifica di Ivo si ebbe nella scuola conventuale di Bec, dov'egli fu scolaro di Lanfranco e condiscepolo di Anselmo; qui sicuramente acquisí nella dialettica, nelle scienze profane, ma soprattutto nella teologia una profonda cultura e un vasto sapere. Ivo di Chartres, oltre ad esplicare una vasta attività pratica e di politica ecclesiastica, come appare soprattutto dalla sua corrispondenza varia e interessante [92], rappresenta il collegamento tra diritto canonico e teologia.

Sulla sua attività in campo canonistico, che è poi quella che ci interessa per la sua importanza nei confronti del metodo scolastico, siamo ottimamente informati grazie alle ricerche di Fournier. A proposito della cosiddetta *Collectio trium partium* (*Tripartita*) Fournier ha accertato che il primo e il secondo libro sono stati composti in Francia nel 1085 e che l'autore ne è Ivo o uno della sua cerchia. Il terzo libro è un estratto del Decreto di Ivo. Il *Decretum Ivonis*, secondo le ricerche di Fournier, è senz'altro opera di Ivo, composta intorno al 1095. In esso è stato ampiamente utilizzato il decreto di Burcardo di Worms, tanto che dei 3760 frammenti di Ivo 1600 sono stati presi da Burcardo. La *Panormia* concorda col Decreto per disegno e struttura, è un estratto di esso ed è stata sicuramente composta da Ivo.

Questo ha proseguito, in maniera completa e con vivace zelo, l'opera di raccolta dei canoni, portata avanti nel secolo XI da Burcardo di Worms [93], Anselmo di Lucca [94] e Deusdedit, utilizzando al massimo la produzione precedente.

Volendo determinare piú precisamente l'importanza dei lavori canonistici di Ivo, soprattutto del suo *Decreto*, per

[92] Cfr. Foucault, *Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance*, Chartres 1883.

[93] A. M. Königer, *Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit*, München 1905.

[94] Fournier, *Observations sur diverses recensions de la collection canonique d'Anselme de Lucques*, in « Annales de l'univ. de Grenoble », 1901, p. 427 ss.

lo sviluppo del metodo scolastico, dobbiamo prendere in considerazione la sua tendenza sistematica, i suoi tentativi di giungere ad una conciliazione fra autorità contraddittorie e le parti dogmatiche del *Decreto* stesso.

È vero che i diciassette libri del *Decretum* hanno una unità solo formale e per nulla rigida, e non sono collegati tra loro organicamente, ma è pure vero che quest'opera, in quanto riunisce tutto il materiale allora disponibile in campo di diritto ecclesiastico e anche una buona parte di materiale dogmatico, è stata importante e decisiva per la diffusione e la realizzazione di tendenze sistematizzanti. L'idea di uno sguardo complessivo su grandi settori della teologia è qui attuata, analogamente a quanto accade nello *Speculum universale* del contemporaneo di Ivo, Radulfo Ardens. Certo, tra le due opere, c'è una differenza: il vescovo di Chartres, nel suo *Decretum*, sottolinea maggiormente il punto di vista positivo e raccoglie sia canoni che materiale patristico di contenuto dogmatico, mentre Radulfo, carattere piú speculativo, elabora contenuti dogmatico-etici con l'aiuto della dialettica e ne dà un quadro complessivo.

Ivo di Chartres rivela piú volte la sua tendenza alla sistematizzazione. Vuole riunire « in unum corpus, in unum speculum » i canoni e le autorità [95]. Individua già nella Sacra Scrittura un chiaro criterio per la ripartizione della scienza religiosa, in quanto essa contiene in parte dottrine che sono oggetto solo di fede o di scienza, in parte anche prescrizioni e divieti riguardanti la vita pratica [96]. È questo un criterio che avrà valore di norma ancora per gli autori di *Summae* del XIII secolo, per la disposizione di tutto

[95] « Excerptiones ecclesiasticarum regularum... in unum corpus adunare curavi » (*Decret.*, prolog.; Migne, *P. L.* CLXVI 47). « In unum tamquam speculum congeram » (ivi, 60).

[96] « Quis ignorat in Scripturis sacris, id est legitimis, propheticis, evangelicis et apostolicis auctoritate canonica praeditis quaedam sic esse posita, ut tantum scirentur et crederentur... Quaedam vero sic esse iussa, ut observarentur, prohibita ne fierent » (*Decr.* 1, 1; Migne, *P. L.* CLXVI 59).

il materiale teologico. Un'anonima *Summa theologica* inizia così: « Summa theologice discipline in duabus consistit, in fide et moribus » [97]. E similmente nella inedita *Summa de vitiis* del teologo francescano Giovanni di Rochelle (De Rupa): « Cum Summa theologice discipline divisa sit in duas partes » ecc. [98].

Ivo di Chartres è anche un sostenitore dell'idea di concordanza: dalla quantità smisurata di canoni e autorità riportati nel suo *Decreto* si comprende che c'era un gran numero di differenze da appianare e che si doveva realizzare una conciliazione tra decisioni di diritto canonico applicando regole, principi e distinzioni. Già nel Prologo all'opera egli esprime con vivacità ed esaurientemente l'idea della concordanza e i relativi principi metodologici. Si rivolge al lettore intelligente con la pressante esortazione a non criticare o rifiutare subito i canoni, qualora li trovi contradditori, ma a riflettere sulla portata e sul carattere obbligante di tali decisioni. Il lettore deve particolarmente badare se tali canoni siano da intendersi nel senso di una stretta giustizia oppure se vadano interpretati con mitezza e misericordia, sulla base della lettera e dello spirito in cui sono redatti. Che misericordia e giustizia non siano contrastanti, ma si integrino a vicenda e armonicamente è una verità, per sostenere la quale Ivo, con l'appoggio di citazioni, porta l'esempio delle azioni divine, in cui misericordia e giustizia si uniscono [99].

Delle considerazioni di Ivo sulla conciliazione di canoni contrastanti si tenne conto anche in epoca successiva. Questi principi metodologici comunque trovarono espres-

[97] Cod. Vat. Lat. 4298 fol. 1r.
[98] Ivi, 4293 fol. 1r.
[99] Prologus: « In quo prudentem lectorem praemonere congruum duximus, ut si forte quae legerit, non ad plenum intellexerit vel sibi invicem adversari existimaverit, non statim reprehendat; sed quid secundum rigorem, quid secundum moderationem, quid secundum iudicium, quid secundum misericordiam dicatur diligenter attendat; quae inter se dissentire non sentiebat: " Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine " (*Ps* 100), et alibi: " Universae viae Domini, misericordia et veritas " (*Ps* 24) » (Migne, *P. L.* CLXI 24).

sione non solo come Prologo, all'inizio dei manoscritti del suo *Decretum*, ma anche isolatamente nei manoscritti.

Le parti dogmatiche del *Decreto* sono, per la genesi del metodo scolastico, ancora piú importanti dei tentativi di sistematica e di concordanza testuale in esso presenti. Dogmatico è il contenuto dei primi due libri, dogmatico è il diciassettesimo che chiude l'opera.

Il primo libro reca il titolo « De fide et sacramento fidei »; col secondo capitolo (« Quae esse propria divinae Trinitatis senserunt catholici tractatores ») inizia l'esposizione della dottrina cristiana, innanzi tutto quella che si riferisce a Dio e alla Trinità. La forma è prevalentemente di tipo affermativo: vengono indicati soprattutto testi dei Padri, spesso riportati in citazioni piuttosto ampie. Cosí il terzo capitolo riporta il « Symbolum Ephesini concilii », con i dodici anatemi di S. Cirillo di Alessandria. Il quarto capitolo riporta un'ampia parte dell'operina, attribuita nel Medio Evo ad Agostino, *De fide ad Petrum*, di S. Fulgenzio di Ruspe. La dottrina di Dio e della Trinità prosegue fino al XIII capitolo: si tratta brevemente di Dio come Signore e creatore, dell'eternità, immutabilità e incommensurabilità di Dio, delle tre Persone, dello Spirito Santo come « procedens ab utroque ». I capitoli XIII-XX si occupano della dottrina dell'incarnazione, strettamente connessa a quella di Dio e della Trinità: vengono qui trattati i principali dogmi della cristologia e il punto centrale della soteriologia, cioè il sacrificio della Croce [100]. Alla dottrina dell'incarnazione seguono (capitoli XXI-XXVI) alcune considerazioni su questioni riguardanti la creazione [101]. I capitoli

[100] I vari temi della dottrina dell'Incarnazione vengono contraddistinti da Ivo con i titoli seguenti: Solus Filius incarnatus. — Verus Deus, verus homo. — Unum Verbum fecit omnia tempora, dedit legem, factus sub lege. — Unus inconfusus et inseparabilis. — Una persona. — Verbum conceptum. — Dei Verbum carnem factum se pro nobis obtulisse sacrificium. — Verbum semper habet veram carnem.

[101] Il cap. 24 tratta « De differentia rationalis et irrationalis »; il 25 « De libero arbitrio », il 26 « De originali peccato eiusque remedio ».

XXVIII e XXIX contengono concetti escatologici « de iudicio ». I capitoli dal XXXIII al XXXV recano delle aggiunte alla dottrina di Dio, e precisamente sono dedicati alla trattazione del sapere divino e della predestinazione. La rimanente parte del primo libro è dedicata al « sacramentum fidei », cioè al Battesimo e vi si nota un netto prevalere del criterio pratico. Vi vengono riportati in gran numero decisioni di Papi, di Concili, sentenze e trattazioni di Padri, soprattutto di Agostino e anche di précedenti teologi medievali come Rabano Mauro.

Il secondo libro del *Decreto* di Ivo ha un'impronta dogmatica, in quanto, in una serie di capitoli, viene esposta la dottrina eucaristica sulla scorta di un abbondante materiale patristico. Che il nostro autore si trovi qui ancora sotto l'influsso della controversia eucaristica di Berengario è provato dal nono capitolo, che contiene alcuni brani piuttosto ampi dell'opera polemica di Lanfranco, e dal decimo, che presenta la « professio Berengarii ».

I libri dal III al XVI, e cioè la parte piú ampia del *Decreto*, sono di contenuto quasi esclusivamente canonistico e liturgico. Per la dogmatica è di un certo interesse il contenuto del quinto libro « De primatu Romanae ecclesiae ». Il diciassettesimo libro « continens speculativas sanctorum patrum sententias de fide, spe et caritate » si muove in un campo puramente dogmatico e, in parte, anche morale. Argomenti di natura psicologica, come la dignità umana, la natura dell'anima, un'esposizione piú approfondita della dottrina della predestinazione, la teoria degli angeli, concetti escatologici sull'inferno, l'Anticristo, il giudizio universale e la beatitudine, infine alcune regole di carattere etico, trovano qui espressione scientifica attraverso le parole dei Padri, in particolare di S. Agostino.

Volendo ora valutare l'importanza per il metodo scolastico di queste parti dogmatiche del *Decreto* di Ivo, consideriamo innanzi tutto il criterio con cui è stato scelto il materiale. Il vescovo di Chartres ha portato a commento di una serie di dogmi un materiale patristico piuttosto ampio e in parte ad essi strettamente connesso, accentuando

cosí il lato positivo della teologia [102]. Il materiale patristico raccolto e rielaborato nei libri di *Sentenze* del XII secolo per una buona parte è stato trasmesso proprio attraverso il *Decreto* di Ivo, almeno nei casi in cui esso non deriva da uno studio diretto dei manoscritti dei Padri, ma da un esame delle raccolte di estratti. L'analisi delle fonti di queste raccolte di *Sentenze* potrebbe indicare le molteplici dipendenze a cui era soggetto questo genere letterario teologico; però questa ricerca dettagliata esula dai fini che ci siamo proposti in questo primo volume.

Le parti dogmatiche del primo libro del *Decreto* di Ivo, assieme ai capitoli del secondo libro riguardanti la dottrina dei sacramenti, corrispondono quasi esattamente al contenuto dei libri di *Sentenze* del XII secolo, quali ci sono pervenute nei manoscritti. Le Sentenze di Anselmo di Laon, Guglielmo di Champeaux, di Wutolf e una serie di altre *Sentenze* conservateci in manoscritti e di cui si parlerà nel secondo volume, offrono, per contenuto e ordinamento del materiale, lo stesso quadro presentatoci dalle parti dogmatiche del *Decreto*. È perciò comprensibilissimo e giustificato il fatto che, in un manoscritto, Ivo sia citato come autore di sentenze. Il Cod. 425 della Biblioteca di Troyes, cosí ricca di pregevoli manoscritti scolastici, contiene il *Liber Pancrisis* (παγχρύσεος), « quia hic auree continentur sententie vel questiones, sanctorum Augustini, Heronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede et modernorum magistrorum Wilhelmi Catalaunensis episcopi, Ivonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulphi ». Ivo di Chartres, in questa raccolta dovuta a Pietro Comestore, viene citato come autore di sentenze insieme con Guglielmo di Champeaux e i due fratelli Anselmo di Laon e Radulfo. Nella dottrina trinitaria e dell'incarnazione il *Decreto* di Ivo offre addirittura un materiale piú ricco di quello offerto dalle opere dei due autori ora citati.

[102] Cfr. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. XXIV ss.: « Le Décret de l'évêque de Chartres fait donc époque dans l'histoire de la théologie positive ».

Fournier, nelle sue innovatrici ricerche intorno ad Ivo di Chartres, e, particolarmente, nello studio su *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres* ha fatto rilevare il durevole influsso esercitato da Ivo, grazie ai suoi scritti, su teologi e canonisti del XII secolo. Le raccolte canonistiche del dotto vescovo di Chartres hanno influenzato una serie di raccolte canonistiche manoscritte, le *Sentenze* di Alger di Liegi, gli scritti di Ugo di S. Vittore e il *Sic et non* di Abelardo. Quanto abbiano significato per il *Decreto* di Graziano la *Collectio trium partium*, il *Decretum* e la *Panormia* si può vedere soprattutto da un esame dei canoni che il grande canonista bolognese ricavò dagli scritti di Ivo [103].

Ivo di Chartres ha quindi influito, in maniera rilevante, sotto l'aspetto metodologico, sul diritto canonico e sulla teologia. Egli ha fornito una visione complessiva del campo del diritto canonico e di un buon numero di questioni dogmatiche, risvegliando cosí il senso della sistematica; in campo canonistico ha presentato una serie di nuovi problemi, cercando pure di risolverli, ampliando cosí l'orizzonte scientifico e determinando per piú versi un progresso intellettuale. Inoltre, con i suoi sforzi di conciliare canoni e autorità e di raggiungere l'unità attraverso la molteplicità, ha usato con successo, già prima di Abelardo, il cosiddetto metodo del « sic et non », analogamente a Bernoldo di Costanza, per quanto non nella stessa misura né con gli stessi perfezionati criteri fondamentali. Alle opere dogmatiche del XII secolo, alle raccolte di sentenze, l'importante produzione di Ivo ha messo a disposizione una gran quantità di testi patristici e per piú rispetti ha servito da modello, per quanto riguarda il contenuto e l'ordinamento del materiale.

« Su questa base (cioè quella creata da Ivo) — nota Barth [104] a sostegno delle affermazioni di Fournier — lo

[103] Cfr. *Corpus iuris canonici*, ed. Richter-Friedberg I, Lipsiae 1879, pp. LIV-LXVIII.

[104] *Hildebert von Lavardin*, Stuttgart 1906, p. 6.

spirito delle scuole dei secoli XII e XIII doveva continuare ad edificare, sistematizzante nelle sue tendenze, sottile nelle sue distinzioni; e si vede poi l'edificio scolastico del diritto canonico ergersi accanto a quello della teologia. Sarebbe esagerato vedere in Ivo uno degli architetti che hanno lavorato all'erezione di questo edificio, ma è piú che giusto riconoscere che egli ha preparato il terreno, raccolto i materiali, rendendo cosí possibile l'opera di costruzione».

4. LO «SPECULUM UNIVERSALE» DI RADULFO ARDENS, UNA INEDITA SUMMA TEOLOGICA DELLA FINE DELL'XI SECOLO

L'influenza di Radulfo Ardens, un predicatore di primo piano, della cui vita sono noti solo pochi dati e a cui finora non è stata data molta attenzione, è piú visibile nell'epoca di Anselmo d'Aosta che in quella di Lanfranco. Nato a Beaulieu in Piccardia, Radulfo, soprannominato «Ardens» per la sua infiammata eloquenza, è piú tardi consigliere del duca Guglielmo IV di Aquitania, che accompagna in Terrasanta nel 1101. Da questo momento in poi, il suo nome scompare dalle cronache. Sugli studi da lui seguiti, sulla scuola in cui si era formato le basi di un sapere senza dubbio straordinario e universale, manca purtroppo qualsiasi notizia [105].

Nella storia della teologia Radulfo viene ricordato per piú di 200 omelie sulle epistole e sui Vangeli dell'anno liturgico [106].

Queste omelie, piú volte stampate, ed edite anche dal Migne [107], sono una testimonianza della profonda e vasta

[105] Sulla vita di Radulfo Ardente v. *Histoire littéraire de la France* IX, pp. 254-265; Hurter, *Nomenclator* I³ 1097.

[106] *Homiliae in Epistolas et Evangelia de tempore* e *Homiliae in Epistolas et Evangelia Sanctorum.*

[107] *P. L.* CLV 1299-1626; 1667-2118.

cultura dell'autore. Innanzi tutto ci appare evidente la sua grande familiarità con un vasto materiale sia religioso che profano. Straordinarie le sue conoscenze in materia di Sacra Scrittura, di scritti patristici, soprattutto di opere di S. Agostino, S. Girolamo, Gregorio Magno, Sulpicio Severo, Beda il Venerabile ecc. Nelle questioni dogmatiche la sua guida è Agostino, nella morale Gregorio Magno. Segue Agostino molto da vicino, specialmente sulla dottrina della Grazia. In una omelia sull'epistola del giovedí santo presenta con acume e chiarezza la dottrina della transustanzazione [108]. In questa raccolta di omelie, ancora non utilizzata dal punto di vista della storia dei dogmi, si trovano anche importanti affermazioni sulla Confessione. Inoltre le prediche di Radulfo rivelano profonda conoscenza del diritto canonico. Una prova della sua conoscenza del diritto matrimoniale è data dall'Omelia per la seconda domenica dopo l'Epifania [109]. Radulfo appare muoversi con disinvoltura anche fra gli stessi autori profani, poeti, filosofi e storici: ad esempio, cita Virgilio [110]. Il suo latino è relativamente puro e non è da escludersi che egli possedesse anche qualche nozione di ebraico e di greco. Che abbia avuto una formazione di tipo logico è dimostrato dalle chiare ripartizioni di argomenti, che caratterizzano i suoi scritti.

Se le omelie di Radulfo sono interessanti e notevoli per la storia della predicazione medievale ed anche del dogma, vi è un'opera sua ancora piú pregevole per l'impostazione e il contenuto, di cui occorre che faccia gran conto lo storico del metodo scolastico: si tratta dell'inedito *Speculum universale*, contenuto solo in pochi manoscritti.

Due manoscritti dell'opera si trovano nella Bibliothèque Mazarine a Parigi, e precisamente i Codd. 709 (1080) e

[108] Ivi.
[109] Ivi, 1742 ss. Cfr. Denifle, *Luther und Luthertum* I³, p. 257 n. 1 e p. 260 n. 4.
[110] Migne, *P. L.* CLV 1423.

710 (423). Il Cod. 709 è un codice pergamenaceo del xv secolo e offre quattordici libri dello *Speculum universale*, mentre il Cod. 710, manoscritto pergamenaceo del XIII secolo, ne riporta solo i libri dal IX al XIV. Un altro manoscritto si trova nella Biblioteca Vaticana, e cioè il Cod. Vatic. Lat. 1175 che, in due volumi (*pars* I e II), comprende tutti i quattrodici libri deil'opera.

All'inizio della prima parte, sul fol. 1r, in rosso, si trova il titolo: *Incipit speculum universale distinctionum magistri radulfi ardentis de virtutibus et vitiis eisdem oppositis.* Subito dopo segue una *Tabula super capitula primi libri.* Poi, col fol. 1v comincia il primo libro: « Expliciunt capitula primi libri. Incipit liber primus. Quid sit scientia et eius species. Capitulum primum » ecc.

Anche nelle considerazioni che seguono sull'importanza dello *Speculum universale* per lo sviluppo del metodo scolastico viene preso a base il manoscritto vaticano.

Quest'opera di Radulfo è per noi interessante sotto tre aspetti: quello della *sistematica*, quello della *metodologia scientifica* e quello dell'*applicazione della terminologia filosofica a questioni teologiche.*

Per quanto riguarda la *sistematica*, lo *Speculum* è una esposizione complessiva della dottrina cristiana in materia di fede e di morale, con un'accentuazione del fattore ascetico-morale. Mentre in quest'epoca si incontrano facilmente esposizioni generali del diritto canonico, che tengono conto della dogmatica e della morale — basti qui ricordare il *Decreto* di Ivo di Chartres —, non sapremmo trovare che con difficoltà, in quel tempo, un equivalente dello *Speculum* di Radulfo.

Per poter valutare la disposizione interna di quest'opera, ricca di contenuto, la sua struttura certo alquanto libera e l'avvio, che in essa si ha, verso un sistema della dottrina cristiana, diamo un succinto sguardo al suo contenuto.

All'inizio del primo libro, si trova una metodologia scientifica, una trattazione sul concetto e la divisione in parti della scienza, analogamente alle grandi opere siste-

matiche, le *Summae* della Seconda Scolastica, che all'inizio presentano una dottrina teologica introduttiva piú o meno esauriente. Il primo libro (fol. 1^{v}-15^{v}) espone i concetti fondamentali dell'etica: del bene morale, della virtú, del peccato, particolarmente del peccato originale. Ci troviamo cosí di fronte ad una specie di dottrina dei principi morali.

Il secondo libro (fol. 15^{v}-28^{v}) tratta di Cristo e della Salvazione, ma anche di principi dogmatici e dei presupposti di una dottrina cristiana della virtú e del peccato.

Il terzo libro (fol. 28^{v}-44^{v}) comprende un'esauriente trattazione sulle tentazioni; esso segue una tendenza prevalentemente ascetico-pratica e rivela anche una grande conoscenza dei moti e delle passioni del cuore umano. Con molta acutezza vengono caratterizzati i tre nemici dell'uomo (« caro », « dyabolus », « homo mundanus »).

A questi tre nemici il quarto libro (fol. 44^{v}-60^{v}) contrappone tre amici dell'uomo: « spiritus », « bonus angelus » e « vir iustus », dei quali viene rappresentata molto efficacemente la benefica influenza. Veramente toccante è la rappresentazione della premurosa tutela dell'Angelo custode.

Oggetto del quinto libro (fol. 60^{v}-85^{v}) sono i pensieri umani, in quanto fonti di virtú o di peccato. Qui è caldamente raccomandata la vigilanza cristiana sul mondo del pensiero. Nella conclusione di questo libro si nota che il sesto, che avrebbe dovuto trattare della preghiera, fu lasciato indietro dall'autore nella speranza di riprenderlo piú tardi e completarlo, cosa che gli fu impedita dalla morte [111].

Il libro settimo (fol. 85^{r}-113^{v}), intitolato « De divisione virtutis in speciebus » tratta però solo della fede e, in so-

[111] « Explicit liber quintus. Hic deest sextus liber, in quo proposuerat magister se de oratione tractaturum quemque cum ad maiora festinabat quousque consummasset distulit; sed postea morte interveniente perficere non potuit » (fol. 85^{r}). Dalla denominazione *magister* appare chiaro che Radulfo non fu solo predicatore, ma anche insegnante e che diresse una scuola superiore.

stanza, è di natura prettamente dogmatica. La fede viene considerata come « fides credens » e « fides credita », e sotto quest'ultimo aspetto dà luogo ad un vero e proprio trattato *De Deo uno et trino.* Troviamo qui esposizioni sulla scienza e la prescienza di Dio, sulla volontà divina e, verso la fine della trattazione, anche un *excursus* sui predicati divini e la loro importanza per la dottrina di Dio, prova della familiarità che Radulfo aveva con gli scritti filosofici aristotelico-boeziani noti a quel tempo. La dottrina trinitaria è trattata separatamente come aggiunta alla dottrina di Dio in generale. Il capitolo ottantottesimo e ultimo del libro tratta la questione « An prelati ecclesie possint dare Spiritum Sanctum ».

Anche l'ottavo libro (fol. 113v-147v) ha carattere e contenuto dogmatici; contiene la dottrina dell'incarnazione e dei sacramenti, l'escatologia e, come parte teologico-morale, porta una trattazione sui dieci comandamenti: « Incipit liber octavus, in quo agitur de incarnatione Verbi et de septem sacramentis et de decem preceptis et de iudicio et ipsum consequentibus ». Per la storia dei dogmi è interessante notare che qui, già alla fine dell'XI secolo, il numero dei sacramenti veniva indicato esplicitamente, in un'opera teologica, il che vuol dire che la piú antica autentica testimonianza in proposito non risale, come comunemente si pensa, a S. Ottone (1127 circa), vescovo di Bamberga ed Apostolo della Pomerania [112]. Ecco un'altra prova della possibilità di conseguire nuovi risultati storici attraverso un accurato studio delle opere teologiche inedite dei secoli XI e XII, e proprio nel campo della dottrina dei sacramenti.

Il nono libro (fol. 148r-174v) tratta in sessantadue capitoli della virtú cardinale della *prudentia*, e, in relazione con essa, anche della *sapientia*, della *scientia* ecc. Interes-

[112] Cfr. in proposito Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* III², p. 21; Van Noort, *Tractatus de sacramentis ecclesiae* I, Amstelodami 1905, p. 8; Specht, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Regensburg 1908, p. 155.

sante per la dogmatica è l'esposizione dei tipi della conoscenza divina. Le altre tre virtú cardinali, in particolare la *iustitia*, costituiscono l'oggetto del decimo libro (fol. 175^{r}-220^{r}), mentre l'undicesimo « in quo tractatur de effectuosis virtutibus » illustra esaurientemente la *caritas*, che viene calorosamente esaltata (fol. 220^{r}-268^{r}).

I libri successivi perseguono scopi esclusivamente ascetico-morali. Il dodicesimo (fol. 268^{r}-318^{r}) tratta acutamente del disprezzo, in senso positivo e negativo e delle virtú e rispettivamente dei vizi da esso derivanti (« De contemptu malo sive bono »); il tredicesimo (fol. 318^{r}-339^{v}) si occupa della disciplina dell'uomo esteriore, in particolare del dominio della lingua (« De moribus exterioris hominis bonis sive malis et primo de moribus lingue »); il quattordicesimo ed ultimo libro tratta dei cinque sensi e delle virtú e vizi ad essi connessi. L'opera termina al fol. 361^{v}. Segue, fino al fol. 377^{v}, una *tabula*, un accurato indice per materia. Nel testo stesso si trovano spesso tabelle, figure, ad illustrazione dei concetti.

Anche se lo *Speculum universale* di Radulfo non rivela l'architettonica unitaria e ben ripartita delle grandi *Summae* teologiche della Seconda Scolastica, tuttavia testimonia di uno sforzo, poco comune per quei tempi, teso a raggiungere una visione panoramica di tutto il campo della teologia, e, soprattutto nell'ordinamento, nella disposizione e nella suddivisione delle singole parti, tradisce un innegabile talento per la sistematica. Specialmente i due libri prettamente dogmatici, il settimo e l'ottavo, mostrano un'esposizione della dottrina cristiana procedente in una successione di concetti piuttosto ordinata. Abbiamo qui, almeno nelle linee generali, lo schema dogmatico delle *Sentenze* e delle *Summae* teologiche del XII secolo: dottrina di Dio e della Trinità, dottrina dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, Escatologia.

All'inizio dello *Speculum universale* Radulfo ha posto una vera e propria metodologia scientifica, in cui manifesta un'alta stima anche per l'attività scientifica profana.

Già la definizione che vi si dà della scienza rivela una concezione ideale e un'alta stima di essa: « Scientia est vera perceptio mentis infinita infinite comprehendens ». La scienza, per indicare la quale viene adoperato anche il sinonimo di *ars*, viene suddivisa in *Theorica*, *Ethica*, *Logica* e *Mechanica*. La *Theorica* si occupa speculativamente della natura e delle cause delle cose, l'*Ethica* delle norme che regolano il nostro comportamento morale, la *Logica* è l'arte del parlare e del pensare, la *Mechanica*, che solo impropriamente è scienza, deve considerare quanto è necessario ed utile alla vita materiale.

Storicamente è importante, in questa ripartizione, il fatto che troviamo qui la divisione che piú tardi, nella sua *Eruditio didascalica* [113], Ugo di S. Vittore farà della filosofia in Teoria, Pratica, Logica e Meccanica, che non è poi altro che un'applicazione autonoma e progredita e un ampliamento dello schema aristotelico, con l'aggiunta delle « artes mechanicae » e della logica. Anche la definizione data da Ugo di S. Vittore dell'essenza della filosofia ricorda sostanzialmente la definizione della scienza offerta da Radulfo: secondo Ugo, « philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans » [114]. Troviamo dunque in Radulfo quella ripartizione della scienza, cioè della filosofia, che sarà valida ancora per Alberto Magno e per Roberto Kilwardby, e di cui il primo sostenitore era considerato finora Ugo di S. Vittore [115].

Come prova dell'alta stima che Radulfo aveva per queste quattro discipline valga la sua affermazione che Dio buono e misericordioso ci avrebbe dato, come contravveleno e rimedio per i quattro difetti dell'uomo derivanti dal peccato originale, rispettivamente, la Teoria contro l'ignoranza della mente, l'Etica contro la mancanza di ret-

[113] Lib. 2, c. 2 (Migne, *P. L.* CLXXVI 752); L. Baur, *Dominicus Gundissalinus*, p. 358 ss.

[114] Migne, *P. L.* CLXXVI 752.

[115] Cfr. Baur, loc. cit., p. 362 n. 2.

titudine della volontà, la Logica contro i difetti del discorso, la Meccanica contro la fragilità e la miseria del corpo [116].

Ricollegandosi a Boezio, Radulfo divide la Teoria in Fisica, Matematica e Teologia e definisce anche gli oggetti e i metodi di queste tre discipline, richiamandosi ai concetti esposti da Boezio nel *De Trinitate*. L'Etica viene suddivisa in « ethica solitaria », « domestica », « politica », secondo che si riferisca alla persona singola, alla famiglia, allo Stato. Questa ripartizione, che appare anche in Ugo di S. Vittore, non è in sostanza che la tripartizione dell'etica, enunciata da Eudemo e stabilita definitivamente da

[116] « Scientia est vera perceptio mentis infinita finite comprehendens. Dicitur quippe scientia collective. Unde et ars nuncupatur ea videlicet ratione, quum infinitatis confusionem sub certorum locorum et regularum artat et concludit brevitate. Scientia vero sive ars quadrifariam recipit partitionem. Dividitur siquidem in *theoricam*, *ethicam*, *logicam* et *mechanicam*. Porro theorica est scientia que invisibiles rerum naturas et causas spiritualiter speculatur. Unde theorica id est speculativa nuncupatur. Ethica vero est scientia, que in moribus nos conformat et componit. Unde et ethica dicitur id est moralis. Logica est eloquendi ratiocinandique scientia. Unde et logica dicitur id est sermocinalis sive ratiocinativa. Logos enim grece sermo sive ratio dicitur latine. Mechanica autem est scientia ministrandi ea que sunt necessaria corporee fragilitati... Itaque theorica inquirit de re, an sit, quid, quanta, qualis sit, a quo et cur sit. Ethica, quid iustum sit. Logica, quid verum sit, Mechanica ad necessitatis suffragationem. Has igitur quattuor artes pius et misericors Deus provide nobis contulit, ut essent nobis tamquam quattuor antidota contra quattuor humane fragilitatis molestias sive calamitates. Natura nimira humana in quattuor fuerat corrupta per primariam protoplasti prevaricationem. Peccaverat quippe protoplastus in quattuor scilicet in intellectu, in voluntate, in sermone et in carne. Et in intellectu quidem peccavit quum cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis et similis factus est illis. In voluntate peccavit quum lignum vetitum concupivit. In sermone peccavit quum domino interrogante noluit peccatum suum confiteri... In carne peccavit, quum in pomi vetiti comestione illectus est delectatione. Quum igitur noluit intelligere ut bene ageret, vulneratus est in voluntate per iniquitatem. Quum in sermone peccavit, vulneratus est per ineloquentiam. Quum in carne peccavit, vulneratus est in carne per miseriam. Itaque contra quattuor has incommoditates adhibentur quattuor remedia per quattuor prenominatas artes. Theorica nimirum medetur ignorantie, ethica iniustitie, logica ineloquentie, mechanica miserie. Theorica intellectum illuminat, ethica voluntatem iustificat, logica linguam disertam reddit mechanica humanam miseriam fulcit » (fol. 1r).

Aristotele, in Etica, Economica e Politica [117]. La Logica, in Radulfo, si ripartisce in Grammatica, Dialettica, Retorica. Molto approfondita e dettagliata è la classificazione della Meccanica, che si divide in sette discipline, ognuna delle quali comprende a sua volta un buon numero di ulteriori suddivisioni.

Queste settemplici diramazioni della Meccanica concordano non perfettamente con la divisione pure settemplice data da Ugo di S. Vittore. Anche le tre discipline della *Theorica*, cioè la Fisica, la Matematica e la Teologia subiscono in Radulfo delle suddivisioni, cosicché ne deriva una ripartizione dell'organismo scientifico piuttosto avanzata e complicata [118].

In ogni caso, una metodologia scientifica cosí esauriente posta all'inizio di un'opera teologica complessiva della fine dell'XI secolo, denota un progresso del metodo scolastico. Inoltre, in Radulfo, il cui *Speculum universale* mostra in piú punti una concezione ascetico-mistica, non si rileva in alcun modo l'atteggiamento di rifiuto delle scienze profane proprio degli antidialettici; anzi, egli ha di esse un alto concetto. Vede le scienze profane come doni di Dio e sa servirsene mirabilmente a pro della teologia e della religione.

L'utilizzazione delle scienze profane e in particolare della filosofia in campo teologico appare evidente in Radulfo soprattutto nella *applicazione della terminologia filosofica a questioni teologiche.* Non solo usa, nella pratica, i termini filosofici per esporre e chiarire i misteri della fede, ma compie anche una *ricerca metodologica sulla legittimità e sui modi della trasposizione della terminologia filosofica nel*

[117] Cfr. Baur, loc. cit., pp. 311 e 360.

[118] La ripartizione delle scienze fatta da Radulfo Ardens nel Cod. Vatic. Lat. 1175 fol. 2^v è presentata, anche graficamente, in forma di un albero nelle cui ramificazioni sono raffigurate le singole discipline. Ai piedi dell'albero c'è una figura maschile acefala che solleva un'accetta contro il tronco. Si vuol forse significare in maniera evidente come solo la mancanza di idee (la testa) possa portare alla ostilità per la scienza. La classificazione delle scienze quale appare nell'albero viene riprodotta nello schema della p. seguente.

Theorica
Physica
Mathematica
Theologia
Anthropophysica
Cosmophysica
Pneumatophysica
Arithmetica
Musica
Astronomia
Geometria
dividitur in quattuor partes
prima agit de ipsa divinitate
secunda de divina operatione
tertia de divino cultu
quarta de divina retributione
Ethica
Solitaria — Domestica — Politica
Logica
Grammatica
Dialectica
Rhetorica
docet recte scribere et
loqui ad intelligendum
discernere ad probandum
vel improbandum
loqui ad persuadendum
Mechanica
Victuaria
continet
Agriculturam
Venatoriam
Piscatoriam
Aucupariam
Panificariam
Coquinariam
Lanificaria
Textoriam
Pellipariam
Coriariam
Sutoriam
Architectoria
Cementariam
Carpentariam
Fabrilem
quae dividitur in
Maleatoriam
Fusoriam
Exclusoriam
Suffragatoria
Iumentoriam
Instrumentalem
Vehicularem
Medicinaria
Purgatoriam
Confortatoriam
Temperatoriam
Conservatoriam
Negotiatoria
Commutationem
Emptionem
Venditionem
Mutuationem
Accommodationem
Patrocinaria
(Militaria)
Tueri patriam
Tueri religionem
Tueri constitutiones legum
Tueri unicuique ius suum

campo della teologia. In questo sta soprattutto l'importanza di Radulfo per la storia del metodo scolastico. Nel quattordicesimo libro, dedicato alla dottrina di Dio e della Trinità, egli si pone *ex professo* la domanda: « Qua necessitate quave intentione nomina sint translata a naturali facultate ad theologiam ». Interessante è qui l'uso dell'espressione « naturalis facultas ». Denifle [119], nella sua monumentale Storia delle Università medievali, osserva che il vocabolo *facultas*, nel senso comune di *scientia* o di disciplina, in particolare per Parigi, si trova in una lettera di Onorio III [120] del 18 febbraio 1219, indirizzata agli studenti parigini. Denifle inoltre nota che, isolatamente, l'uso di tale vocabolo in questa accezione si trova anche precedentemente, per esempio in Pietro di Blois (morto nel 1200). Dalla questione che Radulfo si era posto si ricava che l'espressione « naturalis facultas » era adoperata per designare l'ambito del sapere profano in opposizione alla teologia circa cento anni prima di Pietro di Blois. Sempre nella stessa questione, anche l'uso della parola *theologia* nel senso complessivo di scienza della fede in contrapposizione al campo delle scienze naturali appare degno di nota. Anche qui, con *theologia*, si vuole intendere innanzi tutto la dottrina di Dio e della Trinità, come avvenne quasi senza eccezioni fino all'epoca di Abelardo [121]; tuttavia, pare che con *theologia* si volesse intendere anche la dottrina dell'Incarnazione, dei Sacramenti e l'escatologia, come si desume anche dal fatto che di solito questi argomenti fanno seguito immediatamente alla trattazione della dottrina trinitaria. A favore di quest'interpretazione del termine *theologia* in Radulfo depone anche la suddivisione della teologia in quattro parti, operata da questo Autore: « De ipsa divinitate, De divina operatione, De divino cultu et De divina retributione ».

119 *Die Universitäten des Mittelalters* I, p. 71.

120 Loc. cit., n. 1.

121 Cfr. Cornelius Krieg, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre*, p. 36 s.

Se ora esaminiamo piú a fondo la risposta che Radulfo dà alla questione che si era posta e analizziamo i suoi criteri di utilizzazione della terminologia filosofica a fini teologici, vi troviamo, a grandi linee, le idee degli Scolastici del XII e del XIII secolo intorno all'uso delle espressioni filosofiche per l'esposizione e la spiegazione delle verità di fede. Radulfo parte dalla considerazione che nella « facultas naturalis », espressione che sta a significare innanzi tutto la filosofia, si giunge alla conoscenza dei vocaboli che significano le cose attraverso la conoscenza delle cose stesse. Nella teologia si ha a che fare con cose, con dei contenuti che sono sconosciuti al nostro pensiero, che stanno al di là della portata di esso; se quindi ci fossero sconosciute anche la terminologia, le definizioni che esprimono questi contenuti misteriosi, se agli oggetti della teologia, che sono superiori alla nostra capacità di comprensione, corrispondessero termini ugualmente al di sopra di essa, in tal caso, in campo teologico, ci sarebbero completamente sconosciuti e incomprensibili sia le *res* (oggetti e contenuti), che i *vocabula*, cioè il rivestimento linguistico e logico di detti contenuti. E cosí non potremmo giungere alla conoscenza dei nomi attraverso la conoscenza delle cose, né alla conoscenza delle cose attraverso quella dei nomi. Di qui la necessità di applicare alla teologia vocaboli e termini della filosofia a noi noti, sí che, attraverso una terminologia nota, possiamo procedere almeno fino a conoscere e a comprendere in qualche modo il contenuto di fede di per sé a noi sconosciuto [122].

[122] « Qua necessitate quave intentione nomina sint translata a naturali facultate ad theologiam? In naturali facultate per cognitionem rerum pervenitur ad cognitionem vocabulorum. In theologia vero quum res incognite sunt, si habere quoque propria sibique cognita vocabula tam res quam vocabula forent nobis incognita et sicut per res possemus pervenire ad cognitionem nominum, ita nec per nomina possemus pertingere ad cognitionem rerum. Oportuit igitur a naturali facultate nota vocabula transferri ad theologiam ut per nota vocabula proficeremus qualitercumque ad rei incognite cognitionem. Nemo tamen estimet naturalia nomina, cum de Deo dicuntur, inventionis suae retinere proprietatem, at subtiliter perquirat transsumptionis rationem ».

Radulfo si diffonde poi ampiamente sul modo di trasferire la terminologia scientifica nel campo teologico. Egli è innanzi tutto convinto che i termini della scienza profana, se debbono essere riferiti a Dio, non possono però mantenere in tutto e per tutto il loro primitivo significato e la loro peculiarità, ma debbono essere convenientemente modificati ed adattati. Per avere ben chiari i modi di questo adattamento dev'essere innanzi tutto considerata la causa prima, il motivo di giustificazione di questa introduzione nella teologia di concetti filosofici. Questa causa, questo motivo è la *similitudo*. Segue una divisione di detta *similitudo* in *similitudo absoluta*, similitudine in senso proprio, e in *similitudo collativa*, detta anche *proportio*. Come esempio del primo tipo di similitudine il nostro Autore porta la somiglianza di una cosa bianca con un'altra cosa bianca; come esempio del secondo tipo, la somiglianza tra *genus* e *materia*, in quanto il *genus* logico sta alla differenza specifica come la materia sta alla forma. Proprio la seconda forma di *similitudo*, la *proportio*, è usata da Radulfo per meglio precisare i modi di applicare a Dio e al divino i concetti filosofici. Le sue considerazioni, alquanto complicate, si propongono in sostanza di dimostrare che, e come, questi termini filosofici possono venir applicati in senso analogico a Dio.

Parte V

ANSELMO D'AOSTA, PADRE DELLA SCOLASTICA

I

LA PERSONALITÀ SCIENTIFICA DI ANSELMO

Negli ultimi decenni del secolo XI cominciò un'epoca di risollevamento, di slancio ideale per la vita ecclesiastica. Mentre verso l'inizio del secolo gravava sugli animi un tetro pessimismo e il triste pensiero d'una prossima fine del mondo aveva afferrato anche i piú nobili spiriti, verso la fine del medesimo secolo si ridestò un possente entusiasmo religioso, un gioioso desiderio, ricco di speranza, del divino e dell'eterno. « La fiamma religiosa anelava alla libertà e nel calore che da essa emanava si infransero i ceppi in cui era legato lo spirito » [1]. Sorse allora la grande lotta per la libertà della Chiesa, per l'affrancamento della Chiesa dal potere dello Stato. Papa Gregorio VII [2], che combatté per questa libertà, mirava anche alla libertà etica, all'innalzamento morale ed intellettuale del clero, ad una libertà nel modo di sentire e di pensare. Questo desiderio di libertà, di liberazione da tutto ciò che impedisce sia al singolo individuo sia alla massa di indirizzarsi verso le piú alte mete, condusse in Terra Santa schiere imponenti di cristiani per liberare i luoghi piú venerabili e piú sacri dalla schiavitú dell'Islam, produsse cioè l'epoca delle Crociate.

[1] Möhler, *Anselm, Erzbischof von Canterbury*, in « Vermischte Schriften » I, p. 34.

[2] Sulle aspirazioni di Gregorio VII cfr. Hergenröther-Kirsch, *Kirchengeschichte* II⁴, pp. 368-373.

Questo medesimo desiderio, questo impeto, questo slancio ideale, dai quali furono allora percorse le terre cristiane, provocarono anche un rinnovamento, una notevolissima elevazione della vita e dell'attività scientifica, inaugurando la Scolastica, che si può ben dire una cavalleria dell'intelletto.

L'uomo che, « sotto la divisa *Fides quaerens intellectum* iniziò questa cavalleria dello spirito, cioè questa lotta ad un tempo virile ed ardita, vivificata dal piú tenero amore e sostenuta dall'entusiasmo di una fede ingenua, per il completo possesso della verità cristiana » [3] fu Anselmo d'Aosta, il vero e proprio Padre della Scolastica.

Anselmo d'Aosta [4] — nato il 6 maggio 1033 ad Aosta, monaco nel 1060, abate del Convento di Bec da 1078 al 1093, infine dal 1093 al 1109 arcivescovo di Canterbury — è una di quelle potenti personalità, la cui influenza va considerata non dal solo punto di vista psicologico-sociale. Tutta la sua attività non può esser spiegata unicamente con l'influenza che l'ambiente ebbe su di lui. Anselmo d'Aosta non può venir valutato e compreso completamente applicando meccanicamente a lui le leggi dello sviluppo storico. Mentre nei secoli precedenti della Pre-Scolastica, nei tempi del tradizionalismo e della recettività anche i piú importanti rappresentanti e portatori del sapere eccle-

[3] Scheeben, *Dogmatik* I, p. 424.

[4] Sulla personalità e la dottrina di Anselmo cfr. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclésiastiques* XXI, pp. 267-349; *Hist. litt. de la France* IX; Hasse, *Anselm von Canterbury*, Leipzig 1843-1852; M. Rule, *Life and Times of S. Anselm*, London 1883; Ragey, *Histoire de St. Anselm*, Paris 1890; J. M. Rigg, *S. Anselm of Canterbury*, London 1896; Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de St. Anselme de Canterbury*, Bruxelles 1875; Vigna, *S. Anselmo filosofo*, Milano 1899; Domet de Vorges, *Saint Anselme*; Bainvel, voce « Anselme » in « Dictionnaire de théologie catholique » I, pp. 1327-1360; M. de Wulf, *Hist. de la philosophie médiév.*², pp. 173 ss., 179; J. A. Endres, *Gesch. der mittel. Philosophie im christl. Abendlande*, p. 41 ss. Sono in preparazione *La théologie de St. Anselme* di Bainvel per la « Bibliothèque de théologie historique » e una *Geschichte des anselmianischen Gottesbeweises* di P. Augustin Daniels O. S. B. per i « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ».

siastico non poterono sollevarsi al di sopra del livello della scuola da cui erano usciti, Anselmo ci appare come un pensatore di spiccatissima individualità scientifica, come un genio speculativo, di molto superiore ai suoi contemporanei.

« Il trapasso è cosí improvviso, la distanza fra Anselmo e Lanfranco è cosí grande che ci si domanda istintivamente da quale remota forza motrice sia sostenuto il volo intellettuale di quest'uomo » [5]. Si è supposto ed affermato che Anselmo si sia ispirato a Scoto Eriugena. L'affermazione di una dipendenza di Anselmo dal filosofo di corte di Carlo il Calvo manca — come è stato già dimostrato — di accertati fondamenti sia interiori che esteriori. Dräseke [6], che ha indagato sulle fonti del *Monologium* e del *Proslogium* di Anselmo, è giunto a concludere che questi non si è ispirato né a Scoto Eriugena né allo Pseudo-Areopagita, bensí ad Agostino.

La causa principale dell'importanza, in campo intellettuale, di Anselmo, importanza che si estende ben al di là del suo tempo e anche per un vasto tratto delle epoche seguenti, sta nella sua personalità, nella sua straordinaria disposizione etica ed intellettuale. Si aggiunga che la scuola di Bec, allora sotto la direzione di Lanfranco, e la biblioteca del convento [7], tra i cui tesori patristici si sprofondava Anselmo giovinetto, favorirono lo sviluppo precoce di que-

[5] J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 96. L'eccezionale importanza di Anselmo farà dire, piú di cent'anni dopo la sua morte, al cronista e monaco cistercense Alberico di Trois-Fontaines: « Prima dominica quadragesimae pridie Nonas Martii (1092) eligitur tandem in archiepiscopum Cantuarie sanctus Anselmus abbas de Becco Herluini et per annos 16 praefuit. Qui inter ecclesiasticos doctores sui temporis precipuus enituit et multa laude digna scripsit » (Migne, *G. SS.* XXIII 802).

[6] *Zu Anselms Monologium und Proslogium*, in « Neue kirchliche Zeitschrift » XI (1900), pp. 243-257; id., *Zur Frage nach dem Einfluß des Joh. Scoths Erigena*, in « Zeitschrift für wissensch. Theologie » L (1907), p. 326 ss.

[7] Un catalogo della Biblioteca di Bec, del XII secolo, è stampato in Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, pp. 257-266 n. 127. Il catalogo, pubblicato per la prima volta da Ravaisson che si basò sul Cod. 1942 della biblioteca di Avranches, è di epoca post-ansel-

sto talento eccezionale. Il monaco Eadmer, che, come biografo e discepolo sta ad Anselmo piú o meno come Possidio sta ad Agostino e Guglielmo di Tocco a Tommaso d'Aquino, ci permette di gettare uno sguardo sulla ricca vita spirituale di Anselmo monaco e priore; egli ci narra dell'entusiasmo e dell'energia con cui Anselmo si dedicava non solo alle attività della vita monastica, ma anche allo studio della scienza sacra, entusiasmo ed energia che lo aiutarono a penetrare e a risolvere le piú difficili questioni [8].

Anselmo, dunque, si è accinto alla rielaborazione, allo studio e alla spiegazione del materiale biblico e patristico, provvisto di una disposizione speculativa del tutto eccezionale e di un instancabile piacere di lavorare; e cosí, con diligenza ed entusiasmo è riuscito ad integrare questo imponente materiale nella sua ricca vita spirituale. Egli ha abolito il meccanismo e la cavillosità fino ad allora collegati all'utilizzazione dei Padri, come pure il formalismo e la tendenza antidogmatica della dialettica, particolarmente viva dopo Berengario; non solo, ma ha animato e riempito con le grandi idee e le ispirazioni del suo grande genio questa illuminata comprensione dei Padri e questa dialettica, intelligentemente ricondotta sulla retta via [9]. Egli ha praticato con criteri grandiosi lo studio dei Padri e la dialettica, indirizzandoli verso alte mete. Anselmo ha dimo-

miana; però il nucleo principale di codici in esso riportati faceva senz'altro già parte della Biblioteca di Bec al tempo in cui Anselmo fu in quel convento. Questo catalogo reca un numero straordinariamente alto di mss. patristici, specialmente agostiniani.

[8] « Factum est ut (sc. Anselmus) soli Deo, coelestibusque disciplinis iugiter occupatus, intantum speculationis divinae culmen ascenderit, ut obscurissimas et ante tempus suum insolutas de divinitate et nostra fide quaestiones Deo reserante perspiceret ac perspectas enodaret, apertisque rationibus quae dicebat rata et catholica esse probaret » (S. Anselmi *Vita* auctore Eadmero c. 2; Migne, *P. L.* CLVIII 54 s.).

[9] « Cette alliance d'une logique ferme et d'une inspiration élevée est la grande nouveauté que nous reconnaissons dans l'oeuvre de saint Anselme. Saint Augustin volait vers la vérité d'un coup d'aile; saint Anselme la voit, lui aussi, mais il s'attache à établir solidement les degrès pour y arriver » (Domet de Vorges, *Saint Anselme*, p. 326).

strato come una mente feconda e di grandi capacità possa, pur con pochi mezzi dialettici, produrre grandi opere, dinanzi alle quali rimarrà stupita un'epoca, come quella successiva, che avrà a disposizione mezzi incomparabilmente piú abbondanti. De Wulf [10] ha giustamente chiamato Anselmo il Gregorio VII della scienza. Come Gregorio VII cercò di liberare la Chiesa dall'abbraccio dello Stato che ne soffocava la vita, e, in particolare, si sforzò di riportare il clero ad una maggiore libertà morale e purezza, cosí Anselmo ha liberato la scienza dai legami costrittori di una dialettica formalistica e di una meccanica ripetizione dei Padri. Come Gregorio VII, in campo religioso e politico-religioso, rafforzò l'organizzazione della Chiesa e regolò i rapporti tra Stato e Chiesa, cosí Anselmo ha operato in campo scientifico in senso organizzativo, ha definito con precisione i rapporti tra fede e scienza e, in proposito, ha applicato conseguentemente i principi da lui acquisiti.

Nell'animo di Anselmo si collegavano e si univano intimamente fede e scienza, teologia e pietà religiosa, nobiltà etica e profondità di speculazione. Anselmo era un'anima pura e santa che ricorda Giovanni e Agostino per la sublime passione della meditazione e della contemplazione. Non era un puro intellettualista, che potesse contentarsi della comprensione astratta e dell'esposizione della verità; egli tendeva a sprofondarsi pieno d'amore nella verità. La sua speculazione è, al tempo stesso, meditazione e contemplazione [11]. Quale profondità e calore, quale misticismo,

[10] *Histoire de la philosophie médiévale*²: « S. Anselme fait penser à Grégoire VII qui, dans l'ordre religieux et politique, acheva l'organisation de l'Église et définit ses rapports avec l'État; il est le Grégoire VII de la science. Ces deux figures sont l'honneur de l'époque de restauration et de constitution définitive que fut le XIᵉ siècle ».

[11] « Ame vraiment pure, vraiment sainte, d'une hauteur de méditation incomparable et qui eût égalé saint Augustin, s'il fût né dans des circonstances plus heureuses » (Domet de Vorges, *Saint Anselme*, p. 68). Nota Eadmer sulla vita contemplativa di Anselmo: « Sanctis meditationibus insistebat, ex contemplatione summae beatitudinis et desiderio vitae perennis immensos lacrymarum imbres effundebat » (*S. Anselmi Vita*, lib. 1, c. 2; Migne, *P. L.* CLVIII 56).

troviamo nelle sue omelie, meditazioni e preghiere! Specialmente le *Meditationes* e le *Orationes* sono pervase del piú profondo desiderio di arrivare a possedere Dio non solo attraverso la conoscenza ma anche attraverso un'amorosa devozione. Il tratto fondamentale di queste *Meditationes*, lette volentieri nel Medio Evo, come risulta dai molti manoscritti [12], piú tardi stampate spesso e tradotte in varie lingue moderne [13], è l'aspirazione gioiosa ed entusiastica di una grande anima a Dio, un tendere a Lui e un desiderarLo, come appare dalle seguenti splendide parole: « Stai con me, o mio Dio, che cerco, che amo, che professo col cuore e con le labbra, che lodo e prego con tutte le mie forze. Il mio spirito, che si dà tutto a Te, infiammato dal Tuo amore, teso verso di Te e desideroso di Te, il mio spirito, che brama solo di vederTi, non conosce nulla di piú dolce che parlare di Te, udire di Te, scrivere di Te, occuparsi di Te, meditare frequentemente sulla tua magnificenza, affinché l'amoroso ricordo di Te sia la mia pace in mezzo ai disordini di questa vita terrena. Te io invoco, a Te va il mio piú profondo desiderio, Te io chiamo con un grido potente di tutto il mio cuore. E quando ti invoco, ti invoco entro me stesso; perché sarei nulla se Tu non fossi

[12] Nei mss. medievali le *Meditationes* di Anselmo si trovano spesso in unione ad opere ascetiche di Agostino, Bernardo, Bonaventura o anche di Tommaso ecc. Ad es. Clm. 3708; Clm. 676.

[13] Le edizioni sono notate in Ceillier (*Hist. génér. des auteurs sacrés et eccl.* 43 § 14). Ceillier nota a proposito delle *Meditationes* anselmiane: « Ses Méditations et ses Oraisons sont très édifiantes, remplies d'instructions salutaires, de sentiments de piété et de reconnaissance envers Dieu. Ce sont proprement des effusions de son coeur, qui brûlait d'amour pour Dieu et pour le salut des hommes. Aussi le style en est-il tendre, jusque dans les reproches qu'il fait aux pécheurs. On y trouve des pensées mystiques, et on voit, par d'autres endroits des ouvrages de Saint Anselme, qu'il aimait à s'en entretenir » (ivi, p. 43).

L'importanza delle *Meditationes* di Anselmo ai fini della comprensione della sua personalità e della sua dottrina risulta anche dal fatto che il cardinale Saenz d'Aguirre, rivelatosi ottimo conoscitore di Anselmo in quanto autore di una *Theologia S. Anselmi* in 3 volumi, concepí il piano — purtroppo non realizzato — di dedicare un quarto volume ad un commento delle *Meditationes* e *Orationes* anselmiane.

in me; e se io non fossi in Te, Tu non saresti in me. Tu sei in me perché sei nel mio pensiero. Ti ho riconosciuto traendoti dalla mia memoria e in essa ti trovo quando mi ricordo di Te, ed io gioisco di Te in Te, da cui, per cui e in cui tutto esiste »[14]. Nel *Proslogium* incontriamo elevazioni dell'anima verso Dio che riecheggiano le *Confessiones* di Agostino. Le sue lettere sono l'espressione di un'anima nobilissima[15]. Altruismo, sincera umiltà, dedizione assoluta alla Chiesa e al suo Capo, mitezza e amabilità, tutte queste caratteristiche balzano evidenti dalle sue lettere. Anselmo d'Aosta è una personalità eccezionalmente amabile ed attraente. « Egli è grande e rimane tale come personalità teologica. L'oggetto del suo amore, la meta del suo pensiero e della sua sensibilità era, giorno e notte, il divino, sempre presente sulle sue labbra. In complesso, egli ci appare come un uomo che, grazie alla profonda armonia della sua natura, resterà per sempre una fra le piú nobili figure della Chiesa »[16].

L'aspetto amabile e affascinante della personalità di Anselmo ha avuto risonanza anche sui suoi scritti[17]. C'è sentimento nei suoi scritti; piacevolezza, latinità pura e senso estetico informano le sue opere[18]. Spesso egli scelse la forma dialogica per poter rendere piú viva e attraente

[14] *Meditatio* 14, n. 1 (Migne, *P. L.* CLVIII 779).

[15] Sulle Lettere di Anselmo v. Ceillier, loc. cit., pp. 25-33 § 6.

[16] Kunze, articolo su Anselmo in *RE* I³, p. 560. Una bella illustrazione dei tratti caratteristici della personalità di Anselmo è in Bainvel (voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1341).

[17] « C'est d'abord que, chez Anselme, l'homme apparait partout dans l'auteur. Il est le protagoniste des dialogues. Il intervient au début de tous ses traités, pour nous dire ce qu'il a voulu faire, ou comment telle idée lui est venue et comment il a été amené à écrire ou à publier tel traité, dans quelle circonstance il l'a composé et quelle disposition il désire dans le lecteur; il intervient à la fin pour prendre congé par un mot aimable et modeste, tout cela avec cette humilité simple et vraie qui parle de soi comme on ferait de l'autre » (ivi, p. 1342).

[18] « La latinité de S. Anselme est pure, et la façon particulière d'exprimer ses pensées serrée, concise, fort coupée et sans ornement, mais claire et ordinairement naturelle » (*Hist. de la France* IX, p. 460).

l'esposizione di materie astratte e per poter sviluppare e risolvere attraverso il dialogo le difficoltà concettuali insorte nella trattazione di profondi misteri. I suoi scritti non hanno il carattere impersonale delle opere scolastiche piú tarde. Egli fa precedere — preferibilmente e di proposito — le sue opere da una prefazione, nella quale si sofferma a parlare dell'occasione, dell'orientamento e del metodo relativi ad ogni pubblicazione. Sappiamo cosí che la maggior parte degli scritti di questo attivissimo teologo, monaco e vescovo sono dovuti ad incitamenti e sollecitazioni di suoi confratelli desiderosi di imparare.

Cosí, l'immagine di Anselmo ci sta di fronte come quella di un geniale pensatore pieno di entusiasmo religioso e di profonda forza speculativa, illuminato però dal fascino di una sua personale amabilità. Perfino Abelardo lo chiama « magnificus Ecclesiae doctor » [19], e Roscellino ha per il suo avversario parole di lode: « Sed de domno Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam? » [20].

Con la personalità di Anselmo si spiega anche in gran parte il tipo della sua speculazione, il suo metodo teologico. Come nel suo intimo si fondevano armonicamente l'amoroso rispetto per l'autorità della Scrittura, dei Padri, della Chiesa con l'energia speculativa cosí personale e non atterrita neppure dalle questioni piú elevate, cosí anche nei suoi scritti egli ha saputo con grande maestria porre nel giusto rapporto *auctoritas* e *ratio*, le due forze motrici della Scolastica, indicando in tal modo alla speculazione scolastica la retta via da seguire.

[19] Migne, *P. L.* CLXXVIII 357-358.

[20] Lettera di Roscellino ad Abelardo, edita da J. A. Schmeller, in « Abhandlungen der philos.-philolog. Klasse der kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften » v (1851), pp. 3-189.

II

ANALISI DEL METODO SCIENTIFICO ANSELMIANO

1. IMPORTANZA DELL'« AUCTORITAS » NEI LAVORI SCIENTIFICI DI ANSELMO

Nella sua attività scientifica Anselmo si faceva guidare dall'autorità della Chiesa, della Scrittura e dei Padri. Egli aveva un'alta e profonda concezione della Chiesa e dell'autorità ecclesiastica. Nelle sue omelie si trovano belle espressioni sulla natura dogmatica della Chiesa, per lo piú con riferimento a testi sacri [1]. In esse si dà importanza soprattutto al rapporto fra Cristo e la Chiesa. Nelle lettere troviamo espressioni calde ed ispirate sui diritti e la libertà della Chiesa, per la quale ha combattuto coraggiosamente, sopportando con gioia persecuzioni ed esilio [2]. In questioni teologiche il Nostro mette in rilievo soprattutto la rigorosa conformità del suo punto di vista alla dottrina ecclesiastica [3]. In una lettera al vescovo Fulcone di Beauvais, per esempio, in cui si esprime in modo fortemente negativo sulla dottrina trinitaria di Roscellino, Anselmo proclama, con la piú piena e intima convinzione, la sua assoluta fedeltà ai simboli della Chiesa e giudica ogni opposta posi-

[1] Homil. 1 (Migne, *P. L.* CLVIII 385 ss.); Homil. 3 (ivi 597 ss.). Sull'anselmiana dottrina della Chiesa cfr. Bainvel, *L'idée de l'Église au moyen-âge*, in « Science catholique », février 1899.

[2] Ad es. l. 1, epist. 47 48 49 (Migne, *P. L.* CLIX 228 ss.).

[3] Cfr. Abroell, *S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei et rationis consortio*, Würzburg 1864, 60 ss.

zione come antiecclesiastica e anticristiana [4]. Nella lettera dedicatoria a Papa Urbano II, preposta al suo libro polemico contro Roscellino *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi*, egli esprime con chiarezza e decisione la sua dedizione al Seggio Apostolico e la sua convinzione della piena autorità del Papa in materia di fede [5].

Di importanza decisiva per il lavoro scientifico di Anselmo fu l'« auctoritas Sacrae Scripturae ». Anselmo si è sprofondato nello studio della Scrittura con amorevole entusiasmo. Il suo discepolo Eadmer, nel descriverci gli anni di studio di Anselmo, parla del suo zelo instancabile nel voler penetrare a fondo nello studio delle Scritture [6]. Nelle lettere troviamo esortazioni a studiare con diligenza la Sacra Scrittura [7]. Questa è per lui norma per la sua speculazione. Il Santo è intimamente convinto che ogni concezione o affermazione che contrasti apertamente con le Scritture, sia falsa [8]. Mai e poi mai — cosí egli si esprime —

[4] « De me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam. Sic teneo ea quae confitemur in symbolo, cum dicimus: Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae. Et: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae. Et: Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem et ea quae sequuntur. Haec tria christianae confessionis principia, quae hic proposui, sic inquam haec et corde credo et ore confiteor ut certus sim quia quicumque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicumque blasphemiam, quam supra posui me audisse a Roscelino dici pro veritate asseruerit, sive homo sive angelus, anathema est; et confirmando dicam, quamdiu in hac perstiterit pertinacia, anathema sit » (l. 2, epist. 41; Migne, *P. L.* CLVIII 1193).

[5] « Quoniam divina providentia vestram elegit sanctitatem, cui vitam et fidem christianam custodiendam et Ecclesiam suam regendam committeret; ad nullum alium rectius refertur, ut si quid contra catholicam fidem oritur in Ecclesia, ut eius auctoritate corrigatur » (Migne, *P. L.* CLVIII 261).

[6] « Divinis namque Scripturis tantam fidem adhibebat ut indissolubili firmitate cordis crederet nihil in eis esse, quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret. Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus iuxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere » (S. Anselmi *Vita* l. 1, c. 2; Migne, *P. L.* CLVIII 55).

[7] Ad es. l. 1, epist. 2 (Migne, *P. L.* CLVIII 1064).

[8] « Certus enim sum, si quid dico quod Sacrae Scripturae sine dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo, si cognovero » (*Cur Deus homo* l. 1, c. 18; Migne, *P. L.* CLVIII 388).

potremmo annunciare alcunché di utile alla salvezza spirituale, che non sia espresso dalla Sacra Scrittura miracolosamente fecondata dallo Spirito Santo, o almeno che la Sacra Scrittura non contenga implicitamente in sé. Ora, se affermiamo sul piano razionale qualcosa che non è né espresso chiaramente nella Scrittura né si può ricavare deduttivamente da essa, occorre confrontare la nostra affermazione con la Sacra Scrittura, nel modo che ora si dirà, per decidere quindi se possa venir accettata o debba invece essere respinta: se quanto affermiamo si basa su fondamenti del tutto chiari e chiarificatori e se non è minimamente in contrasto con la Scrittura, allora lo si accetterà come verità, dato che, se non è negato dalla Scrittura, è da essa autorizzato. Infatti, la Scrittura, come non è contraria ad alcuna verità, non è accessibile ad alcun errore. Ma se la Scrittura è apertamente in contrasto col nostro concetto, questo non ha per fondamento la verità, anche se apparentemente esso potrebbe avere delle giustificazioni inoppugnabili. Cosí, dunque, la Sacra Scrittura autorizza ogni verità trovata dalla nostra ragione e ogni concetto nella misura in cui essa o li contenga esplicitamente e li affermi, o almeno non li neghi [9].

Queste affermazioni, questi principi metodologici di Anselmo sono caratterizzati da una ricerca gioiosa della verità. Nella Sacra Scrittura Anselmo non vede alcun impedimento alla speculazione, ad una speculazione autonoma,

[9] « Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod Sacra Scriptura Spiritus Sancti miraculo foecundata non protulerit, aut intra se non contineat. Nam, si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis eius aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit; quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati: hoc ipso, quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At, si ipsa, nostro sensui indubitanter repugnat; quamvis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque Sacra Scriptura omnis veritatis, quam ratio collegit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat » (*De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio* q. 3, c. 6; Migne, *P. L.* CLVIII 528).

anzi essa offre libertà e sicurezza alla sua speculazione, che è un volo verso la verità. Per aver posto la Scrittura al centro degli studi teologici, Anselmo ha enunciato teoreticamente un principio normativo per la Prima e la Seconda Scolastica e l'ha anche messo in pratica. Se nel XIII secolo in Bonaventura il sapere teologico e quello scritturale, *Sacra Scriptura* e *Theologia* saranno sullo stesso piano come importanza, se nel periodo di maggior fioritura della Scolastica lo studio della Scrittura sarà tanto in onore e, nel linguaggio tecnico delle Università medievali i titoli « magister sacrae paginae », « magister Sacrae Scripturae » indicheranno il maestro di teologia, ebbene, questa grande considerazione che si aveva per la Sacra Scrittura non è che la conseguenza dei principi ispiratori stabiliti da Anselmo [10].

Parallelamente all'alta valutazione dell'« auctoritas Sacrae Scripturae » procedeva in Anselmo quella della Patristica. Egli nutriva un profondo rispetto per i Padri della Chiesa, e particolarmente nello studio di Agostino si sprofondava con amore, entusiasmo e spirito congeniale. Cos nella *praefatio* al *Monologium* egli può ben dire che non vi è nulla in esso che non sia strettamente connesso con gli scritti dei Santi Padri, in special modo di Agostino. Può dunque tranquillamente invitare il lettore che credesse di trovare in quest'opera neologie o addirittura errori, a non accusarlo subito come audace innovatore, ma a leggere prima di tutto con attenzione il *De Trinitate* del santo maestro Agostino per dare solo dopo un giudizio sul suo scrittarello [11]. Anselmo tiene molto a che il lettore del *Mono-*

[10] Cfr. P. Hilarin Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, p. 492.

[11] « Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet: sed prius libros praedicti doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet » (*Monologium*, praef.; Migne, *P. L.* CLVIII 143 s.).

logium si convinca della conformità di esso con i Padri e soprattutto con Agostino; perciò raccomanda che, nel copiare il suo lavoro, si aggiunga sempre la *praefatio* che ne enuncia scopo e metodo.

In effetti, Anselmo poggia completamente sulle spalle del grande maestro africano. I suoi scritti sono pieni di idee agostiniane, sia nei concetti fondamentali che nei dettagli. Non esagera Nourrisson [12] quando afferma che Anselmo non ha scritto una riga senza aver presente un passo agostiniano; e non esagera neppure Domet de Vorges [13] dicendo che il grande vescovo di Ippona ha fornito ad Anselmo « tout le fond de sa doctrine ». Gli scritti di Agostino debbono aver costituito la lettura preferita di Anselmo.

E tuttavia, questo intimo legame con Agostino, questa penetrazione di idee agostiniane non inficia per nulla l'autonomia di Anselmo e neppure ne limita in alcun modo la grandezza scientifica. Il modo in cui Anselmo ha utilizzato Agostino è profondamente diverso da quello seguito dai suoi predecessori e contemporanei. Questi riconoscevano, sí, in Agostino la totalità della dottrina cristiana, compendiavano i suoi scritti, ne raccoglievano passi per combattere le eresie, ma non ne afferrarono ed assorbirono

[12] *La philosophie de St. Augustin* II² p. 167: « Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin ». Scrive il medesimo, ivi, p. 168: « Le *Monologium* est tout entier de filiation augustinienne ».

[13] *Saint Anselme*, p. 323. Sui rapporti tra Agostino ed Anselmo vedi anche Saenz d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi* I, Romae 1688, pp. 40-64; Th. Heitz, *La philosophie et la foi chez les mystiques du XI^e siècle*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » II (1908), p. 524: « Anselme semble avoir hérité le culte des Pères, en particulier de saint Augustin. L'influence de ce docteur se trahirait dans les théories de notre philosophe et dans son style, même si les innombrables citations empruntées au théologien africain, et les titres des ouvrages d'Anselme ne nous rendaient attentifs à cette parenté spirituelle... Enfin, Anselme tient d'Augustin l'amour de la spéculation; et c'est précisément le rôle eminent que celle-ci joue dans son œuvre qui le sépare de son maître Lanfranc et plus encore des théologiens ascétiques ».

mai i grandi principi speculativi, i fondamentali punti di vista, non giunsero mai al cuore della filosofia agostiniana. Anselmo non ha ammucchiato, come i suoi contemporanei dalle tendenze compilatorie, singole citazioni agostiniane; non ha né composto né preferito tali raccolte di citazioni; ha piuttosto fatto propri i profondi e fecondi concetti filosofici di Agostino, li ha rielaborati intimamente con congeniale comprensione, dando loro un'espressione autonoma. Egli è andato tanto a fondo nello studio delle opere di Agostino ed ha tanto sviluppato la sua ricca vita intellettuale alla luce della speculazione agostiniana, che non solo il contenuto dei suoi scritti rivela l'influenza di Agostino, ma anche lo stile possiede la luminosità e la freschezza di quello agostiniano. R. Seeberg [14] dà una giusta valutazione del rapporto Anselmo-Agostino: « L'importanza di Anselmo consiste nel fatto che, dalle formule agostiniane, egli seppe risalire allo spirito e al pensiero di Agostino. Egli ha sentito e pensato agostinianamente; come Agostino, ha compreso su un piano religioso i problemi teologici, e ha dato preziosi insegnamenti per risolverli praticamente ». Anselmo, con la sua profonda comprensione di Agostino, ha dato alla Prima e alla Seconda Scolastica l'esempio di uno studio entusiasta delle opere del maggior Dottore latino, traendo motivi e fini del suo proprio lavoro scientifico dagli scritti di Agostino. Il suo metodo di lavoro scientifico è profondamente influenzato, anzi determinato, dal tipo della ricerca agostiniana. In Anselmo, Agostino e la Scolastica si avvicinano l'uno all'altra; gra-

[14] Nel pregevole ed obiettivo articolo *Scholastik* in *RE.* XVII[3] p. 709. Molto opportunamente si esprime, sul rapporto tra Anselmo ed Agostino, Domet de Vorges op. cit. p. 324: « Celui-ci (Anselme), par la confraternité du génie, a saisi tout d'abord ce qu'il y avait de fécond dans l'enseignement de son glorieux prédécesseur. Le premier il a osé s'essayer à ces nobles spéculations dont saint Augustin nous a laissé un modèle si admirable. Il a su les réproduire dans toute leur beauté avec une note qui lui était propre. Il n'y a qu'un grand maître pour comprendre ainsi un grand maître, s'assimiler sa doctrine et développer tous les trésors qui y sont renfermés ».

zie ad Anselmo, Agostino viene presentato e tramandato alla Scolastica non solo come *auctoritas*, ma anche come rappresentante della *ratio*, come genio speculativo che penetra le verità di fede con la forza del suo possente intelletto. Per la Pre-Scolastica gli scritti di Agostino valsero, praticamente da soli, come codice della dottrina cristiana, da cui trarre citazioni come *auctoritates* contro gli eretici. L'utilizzazione di Agostino fu prevalentemente meccanica in quei tempi dominati da uno spirito di recettività. Quest'epoca, in genere, mostrò scarsa comprensione per quella forza della ragione umana illuminata dalla fede che emergeva dall'opera agostiniana e che si esplicava nel penetrare, fondare ed esporre la verità rivelata. Solo Anselmo d'Aosta ha saputo guardare fin nell'anima, nelle interiori forze motrici della filosofia agostiniana, si è lasciato influenzare dal tipo di speculazione e dalla forza di pensiero di Agostino, senza che ciò andasse a scapito della propria originalità, ha dato nelle sue opere un esempio di organico e vivo agostinismo, esautorando l'agostinismo esteriore e mummificato delle raccolte di citazioni. Dietro a questo agostinismo anselmiano poterono orientarsi, nel contenuto e nel metodo, la Prima e la Seconda Scolastica.

Anselmo d'Aosta ha dunque stimato e considerato moltissimo l'autorità dei Padri, in particolare di S. Agostino, si è immerso con amore e sensibilità nello studio delle loro opere, ma non si è limitato ad una pura e semplice riproduzione della Patristica, com'era stato il caso dei suoi predecessori e contemporanei. Al contrario, lo studio dei Padri fu per lui una base per progredire, un incitamento a perfezionare in ampiezza e profondità il pensiero patristico. Vediamo qui di seguito la sua concezione metodologica, quale è da lui esposta, con convincente chiarezza, nella prefazione al *De fide Trinitatis et incarnationis Verbi*: qui egli afferma che, per quanto, dopo l'epoca apostolica, i Santi Padri e i teologi posteriori abbiano scritto molto per sviscerare e fondare la nostra fede, per respingere l'ignoranza e la miscredenza, per fortificare e rendere felice il

credente, per quanto questi scritti dei Santi Padri non potranno mai avere nulla di uguale nella contemplazione della verità, tuttavia non dev'essere affatto biasimato chi, munito di salde convinzioni e di ferma fede, si accinga a farsi un suo proprio concetto della materia di fede.

Infatti: 1) la vita umana è cosí breve che i Santi Padri non hanno potuto dire, su queste verità, tutto quello che avrebbero potuto dire se fossero vissuti piú a lungo; 2) la « veritatis ratio » è cosí ampia e profonda che non può essere esaurita né completamente penetrata da un intelletto umano; 3) inoltre, Cristo non cessa di distribuire i doni della sua grazia nella sua Chiesa, nella quale rimarrà — secondo la Sua promessa — fino alla fine dei secoli; 4) anche la Sacra Scrittura invita a studiare le verità di fede con le parole: « Nisi credideritis, non intelligetis » (*Is.* 7,9): questo passo contiene un'aperta esortazione a sforzarsi di comprendere la fede, e ne indica anche il mezzo. 5) Infine, questa comprensione della fede sta nel mezzo fra la fede e la visione celeste; quanto piú, perciò, cresce quaggiú questa conoscenza, tanto piú vicini ci facciamo a quella visione ultramondana, a cui tutti aneliamo [15].

[15] « Quamvis post Apostolos, sancti Patres et doctores nostri multi et tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandam insipientiam et frangendam duritiam infidelium, et ad pascendum eos, qui iam corde fide mundato, eiusdem fidei ratione (quam post eius certitudinem debemus esurire) delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus; nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis eius indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia "breves dies sunt" (*Iob* 14, 58), non omnia quae possent si diutius vixissent, dicere potuerunt: et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exhauriri; et Dominus in Ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et, ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: " Nisi credideritis, non intelligetis " (*Is.* 7, 9), aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere; cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo » (*De fide Trinitatis et incarnatione Verbi*, praefatio; Migne, *P. L.* CLVIII 259 ss.).

Lo studio della Scrittura e dei Padri è, dunque, per Anselmo, un monito alla ricerca spontanea della verità rivelata. La « fidei certitudo » fornitagli dalla autorità ecclesiastica, dalla Scrittura e dai Padri lo spinge a scrutare la « fidei ratio », lo guida alla « veritatis contemplatio »; è la stessa *auctoritas* che gli spiana la via alla *ratio.*

2. LE FUNZIONI DELLA « RATIO » NEL METODO DI ANSELMO

In Anselmo d'Aosta troviamo una triplice funzione della *ratio* nella trattazione della verità di fede:

A) L'attività della ragione deve proporsi una conoscenza razionale del contenuto della fede.

B) L'attività della ragione deve avere per fine una visione complessiva dei singoli settori della dottrina cristiana.

C) Infine, l'attività della ragione deve risolvere le difficoltà insorte nell'esame speculativo della verità di fede e controbattere le obiezioni sollevate dagli avversari che sono fuori di una posizione cristiana.

A. *La conoscenza razionale della materia di fede. Programma di Anselmo: « credo, ut intelligam »*

I. *Contenuto ed importanza del « credo, ut intelligam » di Anselmo*

La prima, basilare funzione della ragione nel trattare la dottrina cristiana sta, nella teoria e nella prassi scientifica di Anselmo, nel porsi come fine una conoscenza razionale della materia di fede. La «fidei certitudo», acquisita e rafforzata per mezzo della Chiesa, della Scrittura e dei Padri, deve costituire la solida base per la « fidei ratio ».

Il termine *ratio* na in Anselmo un senso soggettivo ed uno oggettivo. In senso soggettivo *ratio* indica la ragione umana nell'atto di penetrare nella forma e nel contenuto delle cose (« mens rationalis »). Inoltre il concetto di *ratio* in senso soggettivo include anche la funzione della ragione [16]. In senso oggettivo la *ratio* si rapporta al contenuto della verità rivelata. In Anselmo compaiono, con questa accezione, le espressioni « veritatis ratio », « fidei ratio », « ratio quomodo sit id quod Ecclesia docet ». Con esse si vuole intendere il contenuto ideale, la razionalità, la convenienza, l'utilità, la connessione organico-pragmatica delle verità sacre possedute saldamente con fede ferma e certa. Si parla di « fidei rationes », di motivi razionali, di prove razionali, finché vengono sentiti ed accettati questi punti di vista in rapporto alla dottrina rivelata [17].

Da tutti gli scritti di Anselmo tralucono il suo sforzo e il suo ardente desiderio di penetrare a fondo entro il contenuto, i nessi misteriosi, la nobile teleologia della verità rivelata accettata con gioiosa fede come certa e infallibilmente vera. Già le aggiunte ai titoli che egli pose originariamente sia al *Monologium* che al *Proslogium* — significando il primo scritto come « exemplum meditandi de ratione fidei » e il secondo come « fides quaerens intellectum » [18] — indicano chiaramente le tendenze di Anselmo ad acquisire una conoscenza razionale del contenuto di fede. E d'altra parte esprime piú volte e con chiarezza le sue intenzioni all'inizio del *Proslogium*: « Non tento Domine penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum

[16] « Ratio quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae sunt in homine » (ivi, c. 2; p. 272).

[17] Cfr. *Monologium*, c. 64 (Migne, *P. L.* CLVIII 210); *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi, praefatio* (ivi 259 ss.): « Fidei nostrae ratio; veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri; eorum, quae credimus, ratio »; ivi, c. 2; 263: « Quaerere rationem quomodo sit (sc. id quod Ecclesia credit) »; *Cur Deus homo* l. 1, c. 1 (Migne, *P. L.* CLVIII 361): « Cuiusdam quaestionis de fide nostra rationes ».

[18] *Proslogium, prooemium* (Migne, *P. L.* CLVIII 225).

meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam » [19]. Questo « credo ut intelligam » [20], eco del pensiero e del linguaggio agostiniani, esprime il piú concisamente possibile il programma teologico di Anselmo, è il nucleo del suo metodo teologico, è pure, per cosí dire, la luminosa iscrizione posta sull'ingresso della Scolastica vera e propria, che viene appunto inaugurata da Anselmo. Lo stesso concetto viene espresso da Anselmo anche nel suo scritto *Cur Deus homo*: « Sicut rectus ordo exigit, ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere » [21]. In questo passo mostra di considerare addirittura un dovere lo sforzo di giungere ad una conoscenza razionale della materia di fede. Proprio questo passo, insieme con altri analoghi di Agostino e di Riccardo di S. Vittore, fu citato durante la Seconda Scolastica — per esempio, da Matteo d'Acquasparta — come prova, con valore di autorità, della possi-

[19] Ivi, c. 1; 227.

[20] Dell'anselmiano « credo, ut intelligam », trattano Stöckl, *Geschichte der Phil. des Mittelalters* I, p. 154 ss.; Überweg-Heinze, *Grundr. der Gesch. der Philosophie* II⁹, p. 189 ss.; Schwane, *Dogmengesch. der mittleren Zeit*, p. 230 ss.; Haffner, *Grundlinien der Gesch. der Philos.*, Mainz 1881, p. 485 ss.; Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters* II, pp. 41-88; Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Canterbury*, p. 361 ss.; Bainvel, voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1343; Domet de Vorges, *Saint Anselme*, p. 132 ss.; Abroell, *S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei ac rationis consortio*. I principali passi di Anselmo su fede e scienza sono riuniti anche in Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*², p. 114 n. 204. Una valutazione approfondita di questo fondamentale principio anselmiano è data da J. B. Becker nel suo pregevolissimo lavoro: *Der Satz des Hl. Anselm: " Credo ut intelligam " in seiner Bedeutung und Tragweite*, in « Philos. Jahrbuch » XIX (1906), pp. 115-127, 312-326. In maniera analoga ne tratta Th. Heitz, *La philosophie et la foi chez les mystiques du XI^e siècle*, in « Revue des sciences philosoph. et théologiques » II (1908), pp. 526-535.

[21] *Cur Deus homo*, 1, c. 2 (Migne, *P. L.* CLVIII 362).

bilità e dell'importanza di studiare, penetrare e fondare razionalmente la dottrina rivelata [22].

S. Anselmo vuole giungere ad una comprensione della verità di fede, ad una visione razionale del contenuto della Rivelazione, sempre però sulla base salda e incrollabile della fede, la quale non deve né essere posposta né sostituita dalla comprensione razionale, bensí deve essere preposta ad essa. Egli presuppone la dottrina rivelata come verità indubitabile e si immerge in questa profonda verità col suo intelletto riccamente dotato ed acuto, per coglierne, almeno in parte, l'alto contenuto ideale e l'intima organicità, e per spiegarne le logiche conseguenze [23]. Mentre Agostino esprime la sua concezione del rapporto scienza-fede con la formula « Intellige ut credas, crede ut intelligas » [24], l'indirizzo scientifico di Anselmo è contrassegnato dal solo « credo ut intelligam ». Mentre il maggior pensatore della Patristica si sente impegnato a considerare nelle sue riflessioni apologetiche anche il rapporto tra conoscenza razionale e genesi della fede soprannaturale, il sapere che precede la fede, i « praeambula fidei », per Anselmo, che dà minore importanza a questo fattore apologetico, sta al primo posto la scienza che procede dalla fede, la comprensione, pur dentro i limiti dell'umano, della verità rivelata, raggiungibile mediante la ragione illuminata dalla fede.

Anselmo ha realizzato in pratica il suo principio metodologico « credo ut intelligam » nei suoi scritti, specialmente nel *Monologium*, nel *Proslogium* e nel *Cur Deus homo*. Nei primi due ha sviluppato unicamente con trattazioni e motivazioni speculative la dottrina di Dio e quella

[22] Matthaei ab Aquasparta *Quaestiones Disputatae selectae*, q. 5 de fide, Quaracchi 1903, p. 140.

[23] « Prenant pour acquises les données de la foi, il applique toutes les ressources de sa belle intelligence à s'expliquer les vérités qu'il croit de tout son coeur, à les éclairer des faibles rayons de la lumière créée, à les coordonner en système, à en montrer le lien et les conséquences logiques » (Bainvel, voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1343).

[24] S. Aug., *Serm.* 43, c. 7, n. 9.

della Trinità in generale, senza accogliere nella sua esposizione passi della Scrittura o voci della tradizione [25]. Ma anche se qui Anselmo non riporta passi biblici e patristici come esempi di autorità, tuttavia la sua spiegazione speculativa della verità di fede è guidata e sostenuta dalle idee speculative della Patristica, particolarmente di Agostino. Anselmo ha fornito alla Scolastica, e, in generale, a tutta la dogmatica posteriore, un esempio di come la cosiddetta « ratio theologica », la motivazione speculativa dei dogmi debba organicamente procedere dalla Scrittura e dai Padri. In effetti, i motivi logicamente convenienti sviluppati dai grandi Scolastici del Medio Evo per le singole verità di fede sono in gran parte di provenienza patristica, specialmente agostiniana.

L'autore del *Monologium* e del *Proslogium* si tiene ben lontano da vere e proprie citazioni dalla Scrittura e dai Padri che servano allo scopo di dare una dimostrazione positiva, poiché egli presuppone la dottrina rivelata come avente forza di legge. Al contrario, le idee speculative della Patristica sono ritenute utili per la comprensione della fede a cui anela (« fides quaerens intellectum »; « credo ut intelligam ») e perciò vengono da lui incluse nell'esposizione senza citazioni formali di nomi. Questa astensione da citazioni, che dà agli scritti di Anselmo l'impronta di un metodo di lavoro autonomo, maturo e in sé conchiuso, è stata imitata utilmente dagli Scolastici posteriori, particolarmente riguardo alle citazioni patristiche, quando essi dovevano dare un quadro complessivo di tutto il campo teologico: cosí hanno fatto Alano da Lilla nella *Ars fidei ca-*

[25] « Sed si quis legere dignabitur duo parvula opuscula mea, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit; si, inquam, ea aliquis legere voluerit, puto quia et ibi inveniet de hoc quod non improbare poterit nec contemnere volet » (*De fide Trinitatis*, c. 4; Migne, *P. L.* CLVIII 272). Sul *Monologium* e sul *Proslogium* cfr. Billroth, *De Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio*, Leipzig 1832; Klee, *De S. Anselmi Cant. Proslogio et Monologio*, Leipzig 1832.

tholicae, Bonaventura nel *Breviloquium*, e Tommaso d'Aquino nel *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum*.

Un procedimento simile, tendente ad escludere i testi patristici e scritturali, cioè la prova d'autorità, è usato da Anselmo, oltre che nel *Monologium* e nel *Proslogium*, anche nella sua opera piú importante dal punto di vista storico-dogmatico, il *Cur deus homo*. In essa — come nota giustamente il Funke [26] — « Anselmo vuole, soltanto con l'aiuto della ragione e partendo dalle sue premesse, fin dove esse lo consentono, ricostruire rettamente e fondare razionalmente il Cristo storico, nel suo essere e nel suo agire, secondo come lo rappresenta la Rivelazione ».

Il principio metodologico fondamentale di Anselmo, il « credo ut intelligam », è stato molte volte mal compreso e soggetto alle piú contraddittorie ed errate interpretazioni; e ciò si può dire specialmente in riferimento al *Monologium*, al *Proslogium* e al *Cur deus homo*.

Intendendo l'espressione in senso tradizionalistico si è sostenuto che, per Anselmo, ogni conoscenza umana si baserebbe sulla Rivelazione, sulla fede (Ritter, Prantl, Überweg-Heinze) [27]. Questa interpretazione si fonda sulla tesi, per nulla suffragata dai testi anselmiani, che il « credo ut intelligam » esprima semplicemente il rapporto tra fede e sapere, mentre Anselmo si riferisce al rapporto in cui la ragione si pone nei confronti delle verità cristiane, cioè dopo l'accettazione per fede di queste verità stesse. All'altro estremo sta l'interpretazione in senso razionalistico dell'espressione anselmiana: secondo questa interpretazione, la ragione, per Anselmo, avrebbe la forza di raggiungere una piena, concreta comprensione delle verità di fede, sicché queste cesserebbero di essere dei misteri. J. B. Becker [28] cita, quali sostenitori di quest'interpretazione, Kunze e

[26] *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm*, p. 97.

[27] J. B. Becker, *Credo, ut intelligam*, in « Philos. Jahrbuch » XIX (1906), p. 120 ss.

[28] Ivi, 312 ss.

Hase; si tratta di un'interpretazione che attribuisce al Padre della Scolastica un razionalismo esplicito o quanto meno implicito. Anche J. A. Endres [29] vede espressa nel « credo ut intelligam » una capacità della ragione in relazione ai misteri di fede, che non corrisponde alla posizione della Seconda Scolastica. Secondo Th. Heitz [30] Anselmo avrebbe sfiorato inconsapevolmente il razionalismo, senza peraltro cadervi. È esatto che in Anselmo si trovano frasi ed espressioni che, se avulse dal contesto e non considerate in relazione con tutta la dottrina dell'acuto e conseguente teologo, potrebbero giustificare, in certa misura, l'accusa di un razionalismo almeno implicito. Si tratta specialmente di quei passi nei quali si parla di « rationes necessariae », cioè di ragioni necessitanti [31]. Specialmente nel *Monologium*, nel *Proslogium* e nel *Cur deus homo* Anselmo

[29] *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, p. 43.

[30] « Quoiqu'il ait toujours protesté de son respect pour le principe d'autorité, il côtoyait inconsciemment le rationalisme — sans toutefois y tomber — en prétendant démontrer par la seule raison l'existence de la Trinité et l'absolue nécessité de l'Incarnation. C'est dire que dans l'oeuvre de saint Anselme la raison tient un rôle éminent » (Th. Heitz, *La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XI^e^ siècle*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » II [1908], p. 534).

[31] « Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnes intellectus aciem humani; et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat; etiamsi penetrare nequeat intellectum, quomodo ita sit. Quapropter si ea, quae de summa essentia hactenus disputata sunt, *necessariis rationibus* sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari; nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas » (*Monolog*. c. 64; Migne, *P. L.* CLVIII 210). Nel *Cur Deus homo* Anselmo si fa rivolgere una richiesta da Boso: « Ita volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si volumus salvari » (1, c. 25; Migne, *P. L.* CLVIII 400). Cfr. la *praefatio* di Anselmo al *Cur deus homo* (ivi, p. 361): « Quod (sc. opus) secundum materiam, de qua editum est, Cur Deus homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quoniam prior... tandem remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo ».

tende a caratterizzare le dimostrazioni come « rationes necessariae ».

Riconosciamo di buon grado con Bainvel [32] e De Régnon [33] che Anselmo è talvolta esagerato nelle sue espressioni. Egli è proprio una natura congeniale ad Agostino; l'influenza dello straripante spiritualismo di Agostino, l'entusiasmo e la geniale autonomia con cui Anselmo si dedicava allo studio delle verità piú alte, la sua sete di sapere stimolata dalle crescenti difficoltà, l'hanno portato talvolta ad usare frasi ed espressioni che, considerate per se stesse da un teologo di scuola che operi solo col metro della distinzione e del sillogismo, possono provocare anche scandalo.

Ma se queste espressioni vengono messe in relazione con l'insieme della filosofia di Anselmo, con tutte le sue concezioni ed affermazioni, con i fondamenti e le premesse delle sue opere sistematiche, allora queste « rationes necessariae », questo procedimento razionale che astrae dalla Scrittura e dai Padri nella trattazione delle dottrine della Trinità e dell'Incarnazione non appariranno affatto come segni di tendenze razionalistiche [34]. Per quanto riguarda le « rationes necessariae » di cui parla Anselmo nel *Monologium* svolgendo la dottrina della Trinità, Saenz d'Aguir-

[32] Voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1346.

[33] *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* II, p. 23: « Vraiment on ne sait ce qu'on doit de plus admirer dans saint Anselme, ou de la force de sa foi guidant et poussant sa raison vers les régions sublimes, ou de la sublimité de son intelligence perçant toutes les profondeurs de la métaphysique. Mais l'alliance de cette foi et de cette raison était si intime, que le pieux penseur n'a pas songé à distinguer dans sa méditation la part de chacune d'elles. On dirait d'un aigle qui, ouvrant ses ailes à un vent puissant, se laisse emporter pour planer au plus haut et qui, dans la joie de son vol, ne sait plus discerner entre ses battements d'ailes et le souffle qui le soulève. Sans doute, la mémoire d'un si grand docteur demande qu'on interprète ses expressions dans le sens le plus favorable. On pourrait dire qu'il s'est uniquement proposé de fournir pour les dogmes des raisons " probables " et de montrer que les objections ne concluent pas nécessairement ».

[34] Cfr. Becker, *Credo, ut intelligam*, in « Philos. Jahrbuch » XIX (1906), p. 320.

re[35] ha fatto notare che queste *rationes* presuppongono la fede nella Trinità; avendo come presupposto la dottrina rivelata, esse cercano di dimostrare, attraverso riflessioni speculative, la verità e l'intima consequenzialità del mistero della Trinità, senza pretendere in alcun modo di acquisire il significato di una argomentazione dimostrativa indipendente dalla dottrina rivelata.

Gli Scolastici posteriori, come Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Riccardo di Mediavilla ecc.[36], nel trattare della posizione della ragione rispetto al dogma della Trinità non hanno cercato in alcun modo di mettersi in contrasto con Anselmo, il che sta a significare che, in linea di principio, concordavano con le idee del Padre della Scolastica. Perfino Riccardo di S. Vittore[37], che fa valere le sue « rationes necessariae » nella dottrina trinitaria molto piú energicamente di Anselmo, non si allontana dalla linea tradizionale della teologia, che fornisce la giusta posizione del rapporto fra ragione e mistero. Un senso senz'altro diverso ha la *Probatio arti-*

[35] *Theologia S. Anselmi* II 17 disp. 51, sect. 5: « Supponit fidem Trinitatis in iis, quos erudiendos accipit in hoc opusculo et deinde accedit ad excogitandum varias rationes quibus utcumque suadeat seu ostendat non abhorrere a vero, quidquid de Trinitate credimus paretque viam seu modum ad occurendum argumentis infidelium seu haereticorum contra disputantium ». Ivi, II 803 disp. 99, sect. 4: « Quare nec rationes ipsae, quibus utitur S. Doctor ad eas veritatis probandas, sunt plane demonstrativae seorsim a doctrina fidei, qua ipse instructos supponit et vult lectores huius opusculi... Si quae igitur habent vim demonstrationum, certe illam habent, quatenus supponunt veritatem revelatam a Deo, ex qua manuducitur intellectus fidelis ad exquirendum discursu ac subsidio naturalis rationis veritatem aut nonrepugnantiam mysterii crediti ».

Il medesimo autore esamina a fondo la posizione della ragione nei confronti del mistero trinitario nelle disp. 8 e 9 (I 171-208), facendo anche notare la concordanza sull'argomento di Agostino, Anselmo e Tommaso.

[36] Alex. Hal., *S. th.* 1, q. 2, m. 2, a. 3; Bonav., *Sent.* I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 4; Alberto M., *Sent.* I, d. 3, a. 18; S. Tommaso, *S. Th.* 1, q. 32, a. 1; Rich. de Mediavilla, *Sent.* I, d. 3, a. 2, q. 2. Cfr. la trattazione complessiva in « Dionysius Carthusianus », *Sent.* I, d. 3, q. 4.

[37] *De Trinitate*, lib. 1, c. 4 (Migne, *P. L.* CXCVI 892). Cfr. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* I², p. 321.

culorum fidei per necessarias rationes, tentata da Raimondo Lullo in un'epoca in cui i grandi Scolastici del XIII secolo avevano definito con esattezza la posizione della ragione nell'esame e nella trattazione dei misteri cristiani. E perfino sulla eterodossia di tali concezioni lulliane, la ricerca storica non è ancor giunta ad un risultato definitivo [38].

I piú recenti studiosi dei dogmi, che si sono occupati a fondo della dottrina trinitaria di Anselmo, non vi vedono affatto un'esasperazione del ruolo della ragione a danno della fede e neppure alcuna tendenza razionalistica. Cosí il Kuhn [39], studioso di Tubinga, sempre molto attendibile nei suoi giudizi storici, afferma che Anselmo né si è proposto né, tanto meno, ha effettuato una deduzione puramente aprioristica, cioè una derivazione del contenuto positivo dalla pura ragione. L. Janssens [40], notevolissimo conoscitore di Anselmo e di Tommaso, nell'analizzare e valutare i relativi testi del *Monologium*, giunge alla conclusione che Anselmo, nei passi in cui sembra concedere alla ragione un ampio campo d'operazioni, ha in mente una ragione non abbandonata a se stessa, bensí sostenuta dalla fede. Le « rationes necessariae » di Anselmo, in sostanza, altro non sono che le *rationes* accettate anche da S. Tommaso

[38] Va qui citata soprattutto l'opera scritta da Raimondo Lullo nel 1296 e preceduta da una dedica a Bonifazio VIII, il cui titolo è *Probatio articulorum fidei per necessarias rationes*. Un ms. di essa è in Cod. Vatic. Lat. 1054, s. 14, fol. 1-14, che reca, di mano piú tarda, la seguente iscrizione: « Raimundi tractatus ad Bonifacium VIII, quod fides catholica potest probari per necessarias raciones ». Anche il Cod. 81 della collezione di mss. di Cues reca ai fol. 72r-82v questa breve opera di Lullo.

[39] *Katholische Dogmatik* I, pp. 239-244.

[40] *Summa theologica*, vol. III: *De Deo trino*, p. 414. Franzelin (*De Deo trino*², p. 321) definisce cosí le « rationes necessariae » di Anselmo: « At haec non est demonstratio Trinitatis ex solo lumine rationis, sed est theologica deductio ex veritate revelata eiusdemque veritatis analogica aliqua paulo distinctior intellectio ex analogia spiritus creati ». Cfr. Schwane, *Dogmengesch.* III, p. 149 ss.; A. v. Schmid, *Apologetik*, p. 144; Van Noort, *Tractatus de Deo uno et trino*, Amstelodami 1907, p. 202; Kleutgen, *De Deo ipso*, Ratisb. 1881, p. 557. Una valutazione molto esatta di Anselmo è data da Scheeben, *Mysterien des Christentums*, p. 739 ss.

e che, « Trinitate posita », vogliono dimostrare la consequenzialità e la congruenza delle verità riconosciute e contenute nella fede [41].

Anche la speculazione anselmiana sull'Incarnazione, quale si rivela in modo cosí acuto nel *Cur Deus homo*, possiede, oltre ad una base dialettico-metafisica, altresí presupposti specificamente dogmatici: innanzi tutto quello della immutabilità dell'originario decreto divino della salvazione, che il peccato non può scuotere. La speculazione di Anselmo è saldamente ancorata al terreno della rivelazione soprannaturale [42].

Oltre a queste considerazioni esiste ancora una serie di ragioni valide ad allontanare dalla teologia di Anselmo ogni sospetto e ogni accusa di razionalismo. Al tempo stesso, queste ragioni — ed ecco perché vogliamo esaminarle a fondo — chiariscono senso e significato dell'assioma anselmiano: « Credo ut intelligam ».

1) Innanzi tutto, lo stesso Anselmo chiarisce di non voler fare alcuna affermazione che non possa essere convalidata dalla Scrittura e dalle opere dei Padri. Riguardo alla sua dottrina trinitaria, quale è stata da lui costruita e articolata nel *Monologium*, egli fa delle esplicite dichiarazioni in una lettera al suo maestro Lanfranco: vuole che il suo scritto venga visto come intimamente collegato con Agostino, e sia compreso e giudicato come l'espressione piú semplice e breve della dottrina agostiniana [43]. Riguardo

[41] *S. Th.* 1, q. 32, a. 1 ad 2^m.

[42] Funke (*Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm v. Canterbury*, pp. 122-166) compie un esauriente studio sulle intenzioni di Anselmo nel comporre il *Cur Deus homo* e sui suoi principi metafisico-dialettici, fornendo cosí la chiave per una retta interpretazione dell'opera.

[43] « Nam haec fuit mea intentio per totam illam qualemcumque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem: et nunc quotiescunque ea quae dixi retracto nihil aliud me asseruisse percipere possum... Ea enim sic beatus Augustinus in libro de Trinitate suis magnis probationibus probat, ut eadem quasi mea breviori ra-

alla sua dottrina dell'Incarnazione, Anselmo, all'inizio del *Cur Deus homo*, spiega in qual senso vadano intese le sue riflessioni: « Se dico qualcosa che non sia confermato da un'autorità superiore, la mia posizione, anche se io la convalidassi con motivi razionali, dovrebbe venire accettata solo in base alla certezza che tale è la mia personale convinzione, l'unica di cui dispongo fin che Dio non me ne indichi in qualche modo una migliore » [44].

2) Inoltre, Anselmo è convinto dell'inafferrabilità e dell'incomprensibilità dei piú alti misteri. Egli ha espresso apertamente questa sua convinzione riguardo al mistero della Trinità nei capp. 64 e 65 del *Monologium*; ha anche sottolineato l'*ineffabilitas* di questo mistero, richiamandosi al passo di Isaia: « Generationem eius quis enarrabit » (*Is.* 53,8). In definitiva, anche a proposito del dogma dell'Incarnazione ha insistito sulla profondità di questo mistero, insondabile da qualsiasi speculazione [45].

3) Va poi considerato a che tipo di lettori si rivolgono le opere di S. Anselmo. I suoi scritti si rivolgono a monaci, che non dovevano essere condotti alla fede cristiana, ma piuttosto volevano essere introdotti piú a fondo entro il contenuto di questa fede da loro felicemente posseduta e desideravano trarre soddisfazione ed edificazione dalla sua

tiocinatione inveniens, eius confisus auctoritate dicerem : " Quod dico, non aliquid eorum quae dixi apud nos defendendo; sed ea me non a me praesumpsisse, sed ab alio assumpsisse ostendendo " » (*Ep.* 1, 68; Migne, *P. L.* CLVIII 1139).

[44] « Tentabo pro mea possibilitate... quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere; sed eo pacto, quo omnia, quae dico, accipi volo: videlicet ut si quid dixero quod maior non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet » (*Cur Deus homo* 1, 2; Migne, *P. L.* CLVIII 363). Lo stesso concetto, quasi con le stesse parole, è espresso da Anselmo nel *Monologium*, c. 1 (Migne, *P. L.* CLVIII 145).

[45] « Sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes » (*Cur Deus homo*, 1, 2; Migne, *P. L.* CLVIII 364).

trattazione speculativa della verità rivelata. Anselmo ha chiaramente rappresentato lo stato d'animo dei suoi lettori nel primo capitolo del primo libro del *Cur Deus homo*: « I monaci mi hanno pregato di comporre quest'opera non per poter giungere alla fede attraverso la ragione, ma per rallegrarsi di ciò in cui credono per mezzo della comprensione e della meditazione, ed anche per essere quanto piú possibile agguerriti nel saper rispondere adeguatamente a chi chiedesse ragione dell'oggetto della nostra speranza »[46]. Il *Cur Deus homo*, come ha dimostrato a sufficienza Funke [47], non è uno scritto polemico contro gli increduli. Certo, Anselmo aveva anche un interesse apologetico, ma questo non occupava in lui il primo posto, né era l'unico. In primo luogo egli vuole offrire ai suoi discepoli, monaci dalla sicura fede, un oggetto di meditazione e di riflessione filosofica mediante l'esame razionale del Cristo rilevato nella sua natura e nella sua opera, procurando cosí loro della gioia. Come fine secondario, poi, si propone l'istruzione apologetica dei suoi lettori.

4) Per giudicare il metodo di Anselmo e il principio metodologico del « credo ut intelligam », va considerata anche la natura di questo *intellectus*, di questa « ratio fidei », di questa comprensione razionale del contenuto di fede. Innanzi tutto non dobbiamo concepire questo *intellectus*, questa « ratio fidei » come capaci di conoscere adeguatamente l'oggetto della loro conoscenza, come un'attività conoscitiva in grado di andare al fondo di tutte le cause. Il concetto aristotelico di conoscenza, poi adottato

[46] « Saepissime et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem: dicunt enim sibi placere eas et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae dicunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint quantum possunt parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est, spe » (*Cur Deus homo* 1, 2; Migne, *P. L.* CLVIII 361).

[47] *Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm von Canterbury*, p. 133.

e sviluppato da S. Tommaso, non può essere applicato a questo « intellectus fidei »; questo *intelligere* significa solo una conoscenza del contenuto della Rivelazione, nella misura in cui esso è possibile nella nostra condizione terrena. Questo « intellectus fidei » non è affatto un sapere o un comprendere che distrugga il carattere di mistero della Rivelazione. La ragione, accompagnata dalla fede, non vuole rimanere solo a lato, all'esterno della verità rivelata, vuole anche, in certo modo, penetrare nell'interno, nelle intime connessioni della verità di fede; vuole, al di là del « che » garantito dalla fede, sollevarsi alquanto anche alla comprensione del « che cosa » e del « come » delle verità soprannaturali, che sono al di sopra dell'intelletto umano e al tempo stesso lo elevano. C'è anche da notare che questo « intellectus fidei » non rappresenta una conoscenza ottenuta con mezzi naturali, ma è piuttosto un effetto della grazia soprannaturale. La ragione non ha come uniche risorse la sua forza naturale e la sua capacità, innalzata com'è al di sopra delle sue possibilità dalla Grazia e dalla fede. Quest'ultima provvede l'intelletto umano delle ali valide ad affrontare l'arduo volo della meditazione sui misteri celesti [48].

Da questi motivi che chiariscono al tempo stesso significato ed importanza del « credo ut intelligam » ansel-

[48] Abroell, *S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei ac rationis consortio*, p. 82: « Fides animo alas praebet, ut volatum sublimem ad coelestia peragat; fides scala quaedam est, qua ad contemplanda revelationis mysteria ascenditur... Intellectus iste, de quo loquimur, a fide, quae est virtus infusa, theologica, nullo modo divelli aut separari potest ». Analogamente si esprime T. Heitz, *La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XI^e siècle*, in « Revue des sciences philosoph. et théol. » II (1908), p. 534: « Appuyée sur la foi et les vertues morales, nourrie par le travail théologique, la raison atteint, dès cette vie, à *l'intelligence* des vérités éternelles. Ici *l'intelligence* ne designe pas l'absolue évidence du philosophe, mais plutôt la foi du croyant, qui, de simple et naïve qu'elle était au seuil des recherches scientifiques, s'est enrichie des conclusions théologiques qui sont comme des illuminations, des révélations supplémentaires, l'on peu ainsi parler, descendues d'en haut pendant la méditation des divins mystères. Tel est, ce nous semble, le sens de la formule " credo, ut intelligam " ».

miano, appare evidente che la speculazione di S. Anselmo è ben lontana da ogni forma di razionalismo.

Anselmo d'Aosta, per il modo con cui ha fissato sul piano teoretico il rapporto tra fede e scienza e, sul piano pratico, ha dimostrato il suo acuto intelletto filosofico nell'esporre e fondare la verità rivelata, ha eseguito quanto Clemente d'Alessandria e Origene avevano iniziato e Agostino soprattutto aveva realizzato in modo esemplare [49]. I vari spunti ed elementi del metodo scolastico presenti nella Patristica si fondono, in Anselmo, in una unità piena di vita. Il programma anselmiano — « Fides quaerens intellectum »; « credo ut intelligam » — è, in relazione al passato, un compendio della teologia patristica, particolarmente agostiniana; in relazione al futuro, costituisce la base concettuale metodologica della Prima e della Seconda Scolastica. Anselmo è stato il precursore di S. Tommaso, il quale ha potuto realizzare l'anselmiano « credo ut intelligam » provvisto di un ben piú ricco bagaglio filosofico. Nota giustamente Saenz d'Aguirre: « Quare Anselmus id ipsum fere praestitit, quod centum quinquaginta post ipsum annis uberius executus fuit D. Thomas: qui in prima parte suae Theologiae Summae et in libris contra Gentes atque alibi saepe, rationibus explicare et probare utcumque nititur ea ipsa, quae supponuntur a christianis credita per fidem: ut qui prius crediderant, postea intelligant sive sciant » [50].

II. *Mezzi e vie per la realizzazione del « credo ut intelligam »*

Dopo aver chiarito contenuto e portata del « credo ut intelligam », dobbiamo prendere in considerazione i mezzi con cui Anselmo cercò di raggiungere l'« intellectus fidei ».

[49] Cfr. Cappenberg, *De Fidei et Scientiae christianae ratione mutua secundum Patrum Alexandrinorum, S. Augustini et scholasticorum sententias*, Monasterii 1844.

[50] Saenz d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi* I 67, disp. 1, sect. 8.

Tali mezzi sono principalmente i seguenti:

a) approfondimento speculativo delle analogie del soprannaturale colte nell'ambito del naturale;

b) purezza etica e santificazione di se stessi;

c) rifiuto del nominalismo;

d) impiego della dialettica e della metafisica.

a) Anselmo si crea sul modello agostiniano una via sicura per indagare il soprannaturale, approfondendo lo studio delle molteplici analogie che il soprarazionale ha nell'ambito del creato. Vediamo ora i suoi principi metodologici e come egli li abbia sviluppati con particolare riguardo alla dottrina trinitaria. Benché l'essenza di Dio sia inesprimibile nella sua propria natura, è tuttavia possibile riflettere ed esprimersi riguardo a Dio in modo tale che speculazione e discussione possiedano un contenuto di verità. In fondo, noi parliamo di molte cose che non denominiamo secondo la loro piú propria natura, ma che definiamo, come per immagini, per mezzo di qualcos'altro, ritenendo tuttavia con ciò di esprimere una verità. Similmente possiamo esprimerci sull'altissima natura di Dio per mezzo di immagini, comparazioni ecc., senza con ciò intaccare l'incomprensibilità di Dio né pregiudicare la verità della nostra espressione. La natura di Dio è ineffabile; Dio, cosí com'è in sé, non può venir espresso a parole. Al contempo, però, quanto noi diciamo di Dio per mezzo di immagini, non è affatto errato. Ora, se Dio viene conosciuto per mezzo di immagini, per mezzo delle sue creature, questa natura creatrice di Dio, questo modello di ogni cosa creata viene conosciuto tanto piú profondamente ed intimamente quanto piú presso alla sua essenza si trova l'immagine, la creatura per il cui mezzo Dio viene conosciuto. Ma, frammezzo alla grande quantità di creature, solo lo spirito razionale può elevarsi fino allo studio del divino; nel contempo, è sempre questo spirito razionale che, per la sua natura, è il piú simile a Dio e gli è piú vicino. Se ne

deduce facilmente che esso tanto piú si solleva ad una profonda conoscenza di Dio quanto piú si addentra nella sua propria natura, quanto piú si interiorizza. Lo spirito umano è per se stesso uno specchio in cui esso contempla l'immagine di Colui che non gli è consentito di vedere faccia a faccia [51].

Per chiarire la misteriosa vita divina, all'interno della Trinità, Anselmo d'Aosta si è servito dei processi interiori dell'anima umana, ha tracciato nell'anima umana, con tratti rigorosi, l'immagine trinitaria e, appoggiandosi all'analogia dei processi dello spirito umano, è giunto ad una profonda meditazione speculativa e all'esposizione del mistero della Trinità [52]. L'idea e la valorizzazione dell'impronta trinitaria dell'anima umana sono in sostanza agostiniane [53]. A ragione Kuhn [54] osserva: « La dimostrazione agostiniana della Trinità per analogia con lo spirito umano ha avuto

[51] « Sic ergo illa natura et ineffabilis est; quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud vel in aenigmate potest aestimari » (*Monolog.* c. 65; Migne, *P. L.* CLVIII 212). « Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur... Patet igitur quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eius inventionem proficere valeat. Nam, iam cognitum est quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit? » (Ivi, c. 66; 212-213). « Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius, quem facie ad faciem videre nequit » (Ivi, c. 67; 213).

[52] Cfr. *Monolog.*, c. 33 (Migne, *P. L.* CLVIII 188). Ivi, c. 39-41; 192 ss.

[53] Aug., *De Trinit.* l. 9, c. 12, n. 18. Cfr. ivi, l. 14, c. 8, n. 11; ivi, l. 15, c. 7, n. 11; *De Civit. Dei* XI 26. Molto pregnante in *De Trinit.* l. 15, c. 6, n. 10: « Sic enim et in homine invenimus trinitatem, id est mentem, et notitiam, qua se novit, et dilectionem, qua se diligit ». Una breve esposizione della dottrina trinitaria agostiniana è in Kuhn, *Katholische Dogmatik* II, pp. 596-602; Schwane, *Dogmengeschichte* II: *Patristische Zeit*², pp. 188-194; Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, p. 364 ss.; Souben, *Nouvelle Théologie dogmatique* II, Paris 1903, pp. 108-114.

[54] Loc. cit., p. 602.

con Anselmo una delimitazione piú precisa e un'esecuzione piú metodica ». Questo adattamento e questa formulazione pregnante, ad opera di Anselmo, della teoria trinitaria agostiniana, fondata su terreno psicologico, hanno senz'altro contribuito molto alla sua diffusione e alla sua adozione da parte della Prima e della Seconda Scolastica [55]. Cosí i commenti alle *Sentenze*, in Sent. I, dist. 3, hanno fatto, dell'immagine di Dio uno e trino colta nell'anima umana, un oggetto di accurati studi e il punto di partenza per una speculazione trinitaria piú approfondita. Tommaso d'Aquino, nella parte della sua opera relativa a questo problema, « si trova, in linea di principio, sullo stesso terreno di Anselmo » [56].

L'utilizzazione dei processi dell'anima umana per chiarire il mistero trinitario è un tipo di procedimento che tende ad avvicinare al nostro pensiero, per mezzo di analogie con il mondo sensibile, le verità di fede soprarazionali. È un procedimento proprio sia della Patristica che della Scolastica. Su questo punto Origene, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Basilio e i due Cirilli, Ilario e Agostino seguono tutti la stessa via come Anselmo, i Vittorini, Alessandro di Hales, Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino [57]. Si tratta di una sostanziale funzione del

[55] « Depuis le XIII[e] siècle, elle (la théorie augustinienne) règne sans rivale dans l'enseignement de l'École, et il n'est que juste de rappeler ici l'influence préponderante que les écrits de saint Anselme ont exercé en sa faveur » (Souben, op. cit., p. 114).

[56] Kuhn, loc. cit. Cfr. S. Tommaso, *S. c. Gent.* 1, 11; *S. th.* 1, q. 43, a. 6.

[57] Cfr. Janssens, *De Deo trino*, p. 396 ss. Tale continuità fra Scolastica e Patristica si rivela anche nel fatto che la teologia scolastica conservò la sua profondità e la sua ricchezza di contenuti finché si nutrí di pensiero patristico; la Scolastica vide prevalere il lato formale su quello contenutistico, snaturandosi in dialettica esasperata e in infinite cavillosità, e andando quindi incontro alla sua decadenza, allorché venne distaccandosi sempre piú dalla fruttuosa influenza delle grandi idee patristiche. Denifle (*Chartularium Univ. Paris.* III, p. IX) trova confermata questa circostanza anche dalla diminuzione di mss. patristici nell'epoca della decadenza e dall'inaridimento contenutistico della Scolastica.

metodo scolastico, di una eminente attività della « fides quaerens intellectum », che è patrimonio comune della speculazione patristica e di quella scolastica. Le ragioni logiche, le « rationes theologicae » degli Scolastici si rivelano, ad un'analisi storica piú approfondita, concetti in gran parte patristici, anche se, nell'epoca della Seconda Scolastica, idee aristoteliche ed arabe hanno notevolmente influito sulla forma della dimostrazione teologica razionale. Per indicare solo alcune delle spiegazioni che del soprannaturale davano gli Scolastici per mezzo di analogie naturali, ricorderemo che S. Tommaso, per esempio, spiegava la soprannaturale dotazione di grazia dell'anima umana rinviando al naturale sistema di forze dell'anima, e la necessità e convenienza dei Sacramenti attraverso un parallelismo col processo di sviluppo e le necessità della vita naturale, sia individuale che sociale. Anselmo d'Aosta ha grandiosamente realizzato il suo programma della « fides quaerens intellectum » esponendo il dogma trinitario con riferimenti analogici alla vita dell'anima umana, e ha indicato alla Prima e alla Seconda Scolastica, a lui successive, la via per raggiungere una conoscenza razionale del contenuto della Rivelazione. Sotto l'influenza della Patristica, in particolare di Agostino, Anselmo ha spianato la via ad una trattazione filosofica dei dogmi nella Scolastica.

La teoria che Anselmo derivò da Agostino, per cui lo spirito umano sarebbe immagine di Dio e nelle tre fondamentali forze dell'anima umana sarebbe rispecchiata la Trinità divina, ha non solo un valore speculativo in quanto indica la via per giungere alla conoscenza di Dio, ma ha anche un'importanza pratica, etica ed ascetica, in quanto incita il cristiano a raccogliersi in se stesso e a formare concretamente nel proprio intimo questa immagine di Dio. La creatura ragionevole deve indirizzare tutte le sue capacità e i suoi sforzi per ricordare, riconoscere ed amare il Sommo Bene, ad immagine del quale e per il quale essa è

stata creata [58]. Con quest'interpretazione ascetico-mistica della concezione dell'anima umana come immagine di Dio, Anselmo è in stretto collegamento con Agostino, il quale incita a ritrarsi entro il proprio cuore, dov'è l'immagine di Dio. Del pari, Anselmo esprime qui un concetto che verrà fatto proprio della mistica medievale: Scolastica e mistica si incontrano qui, in Anselmo.

L'interiorizzazione, la contemplazione dell'immagine di Dio nel proprio cuore spinge e conduce anche alla santificazione di se stessi, alla purezza etica, il secondo mezzo che porta all'« intellectus fidei ».

b) *Purezza etica e santificazione di se stessi.* Nel secondo capitolo del *De fide Trinitatis* [59], l'opera diretta contro Roscellino, Anselmo sottolinea in maniera molto accentuata la necessità di un'adeguata disposizione etica per lo studio dei misteri divini. Qui egli vuole rintuzzare la superbia di quanti, con frivola leggerezza, osano disputare contro qualche insegnamento della fede cristiana perché non possono comprenderlo con la loro ragione e, nella loro saccenteria, ritengono che mai e poi mai possa esistere ciò che essi non riescono a concepire; tutto questo invece di riconoscere con umiltà e saggezza che possono esistere molte cose che essi non hanno la capacità di comprendere [60].

[58] Il cap. 68 del *Monologium* è dedicato a questo concetto: « Consequi itaque videtur quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere... Clarum est ergo rationalem creaturam, totum suum posse et velle ad memorandum, et intelligendum, et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere » (Migne, *P. L.* CLVIII 211).

[59] *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini* c. 2 (Migne, *P. L.* CLVIII 263-265).

[60] « Aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt: et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse, quod nequeunt intelligere quam humili sapientia fateantur esse multa, quae ipsi non valeant comprehendere » (ivi, 263).

A questo atteggiamento del tutto errato Anselmo contrappone il seguente principio: « Nessun cristiano deve disputare su come non esista quel che la Chiesa cattolica crede intimamente e professa apertamente. Piuttosto, il cristiano deve mantenere salda questa fede, senza dubitare, amarla e farsene una guida per la vita. Solo allora potrà umilmente domandarsi come sia da comprendersi questo mistero di fede. Se riesce a comprenderlo, ringrazi Iddio, se non vi riesce, pieghi umilmente il capo e veneri il mistero » [61].

Anselmo traccia poi un quadro dell'errato procedere di coloro che, con vana saccenteria, sprovvisti della necessaria maturità etica, osano scrutare il divino. Ci sono parecchi — cosí egli si esprime — i quali ignorano che chiunque creda di sapere qualcosa non sa ancora come lo deve sapere; e tuttavia questi, prima di avere, attraverso la certezza e la salda convinzione della fede, le ali spirituali, tentano l'alto volo verso le piú alte e difficili questioni intorno alle verità soprannaturali. La conseguenza è che essi, mentre cercano di sollevarsi all'altezza della verità con la loro naturale capacità intellettuale, senza prendere a guida la fede, secondo l'insegnamento della Scrittura (*Is.* 7,9) precipitano nell'abisso di molteplici errori per difetto di forza intellettuale. È evidente che non posseggono saldamente la fede coloro che, sol perché non comprendono l'oggetto di fede, disputano contro le verità di fede confermate dai Santi Padri; sarebbe come se i pipistrelli e le civette che vedono il cielo solo di notte volessero iniziare una disputa con l'aquila, che fissa il suo acuto sguardo nel sole, intorno alla natura dei raggi del sole meridiano [62].

[61] « Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod Ecclesia catholica corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum » (ivi).

[62] « Solent enim quidam, cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientiae producere nescientes quod si quis existimat se scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, ante-

A questo errato procedimento Anselmo contrappone le premesse necessarie per una retta comprensione delle verità di fede, e cioè: innanzi tutto si deve purificare il cuore con la fede e gli occhi dello spirito debbono essere illuminati dalla devota contemplazione della legge divina. Prima di tutto dobbiamo diventare piccoli di Dio accogliendo umilmente le testimonianze e intendere il significato di « piccolo », in modo che possiamo apprendere la sapienza conformemente alla parola del Salmista: « La testimonianza del Signore è fedele e dà sapienza ai piccoli » (*Ps.* 18,8). Dobbiamo trascurare tutto ciò che è carnale e vivere secondo lo spirito prima di metterci a indagare le profondità della fede; infatti, l'uomo carnale non comprende quel che è dello spirito divino, mentre è l'uomo spirituale che giudica tutto » (*I Cor.* 2,14-15). Quanto piú fedelmente seguiremo le norme di virtú dettate dalla Sacra Scrittura tanto piú elevata e profonda potremo sperare che sarà la nostra conoscenza dei misteri contenuti nella Scrittura stessa [63].

quam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: " Nisi credideritis, non intelligetis " (*Is.* 7, 9), praepostere prius per intellectum conantur ascendere, multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis Patribus confirmatam veritatem; velut si vespertiliones et noctuae nonnisi in nocte coelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas solem ipsum irreverberato visu intuentes » (Migne, *P. L.* CLVIII 263-264).

[63] « Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo: " Fide mundans corda eorum " (*Act.* 15, 9) et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia " praeceptum Domini lucidum illuminans oculos " (*Ps.* 18, 9); et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam, quam dat " testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis " (*Ps.* 18, 8)... Prius, inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei diiudicando discutiamus... Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in Sacra Scriptura ex his quae per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant » (ivi, 264).

Anselmo giustifica la necessità di queste premesse etiche all'« intellectus fidei », alla conoscenza del contenuto di fede, positivamente, in questo modo: « Chi non crede non avrà questa conoscenza della verità rivelata: infatti, chi non crede non vivrà questa verità, e chi non la vive non la capirà neppure. Come la propria diretta esperienza di una cosa supera di gran lunga l'averne solo sentito parlare, cosí anche la conoscenza acquisita con l'esperienza è superiore a quella acquisita per sentito dire » [64]. Negativamente, Anselmo trae la dimostrazione della necessità di una educazione etica ai fini di una proficua speculazione teologica dalle conseguenze che deriverebbero dalla mancanza di una tale concezione etico-religiosa della vita. Una ricerca del divino guidata da vana saccenteria e non vivificata da una fede cosciente e da una devota osservanza dei comandamenti divini è infausta in quanto impedisce e sottrae una conoscenza superiore; non solo, ma talvolta accade che, trascurando cosí la purezza della coscienza, vada perduto il bene della fede [65].

Anselmo ha attuato fedelmente queste premesse etiche, ha conseguito la gioia che deriva da una fede profondamente sentita, ha dedicato consapevolmente e consacrato tutto se stesso a Dio e ai Suoi comandamenti, ha trasfuso questi sentimenti cosí nobili e schietti nei suoi stessi lavori scientifici: atteggiamenti e posizioni che sono appunto testimoniati non solo dalle sue omelie, meditazioni e preghiere, ma anche dalle sue opere strettamente scientifiche. Dalla speculazione di Anselmo emerge la sincerità di un profondo sentimento religioso, le sue riflessioni recano in

[64] « Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia » (ivi).

[65] « Et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia » (ivi).

sé le tracce di una viva esperienza religiosa [66]. E infatti il *Proslogium* si conclude con una fervente preghiera. In Anselmo, questa interiorità e sincerità religiosa si accoppiano ad una schietta umiltà e ad una nobile modestia. Egli è ben consapevole dei limiti del sapere umano, non è amico delle inutili sottigliezze, la sua ricerca teologica è un « sapere ad sobrietatem ». È anche sempre disposto ad accettare insegnamenti e correzioni, come dimostrano le frasi conclusive del *Cur Deus homo* e della sua Apologia contro Gaunilone [67].

Sottolineando con forza l'importanza della purezza morale e della santificazione di se stessi come premessa ad una fruttuosa speculazione teologica, Anselmo rimane su terreno agostiniano [68], e al tempo stesso fornisce alla Prima e alla Seconda Scolastica un principio metodologico fondamentale. Quei pensatori della Scolastica che considerarono il loro impegno scientifico da questo punto di vista etico e soprannaturale e si accostarono allo studio dei mi-

[66] Tricaletus (« Bibliotheca manualis ecclesiae Patrum » VIII, Venetiis 1783, 85) descrive bene questa particolarità della teologia di Anselmo: « Ex S. Anselmi scriptis et operibus manifeste elucet, ipsum peritum fuisse philosophum, acutum metaphysicum expertumque theologum. Lectores ex illorum lectione ediscere possunt viam solidam et exactam ratiocinandi et supra sensus se attollendo gustare veritates tantummodo intellectuales et obiecta fidei christianae. Sublimis est in suis cogitationibus, acutus et subtilis in ratiocinationibus, humilis tamen et modestus in proponendis, quare sublimitatem scientiae cum virtutis splendore mire coniungit ».

[67] « Si quid diximus quod corrigendum sit; non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in saecula. Amen » (*Cur Deus homo*, 2, c. 20; Migne, *P. L.* CLVIII 432). « Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude opusculi mei. Cum enim ea, quae tibi digna susceptione videntur, tanta laude extulisti, satis apparet, quia quae tibi infirma visa sunt, benevolentia, non malevolentia reprehendisti » (*Liber apolog. contra Gaunilonem*, c. 10; Migne, *P. L.* CLVIII 260). Anche le lettere di Anselmo documentano la sua modestia. Cfr. lib. 1, ep. 63, 68; lib. 2, ep. 11 (Migne, *P. L.* CLVIII 1134, 1138, 1159).

[68] S. Augustinus, *De Trinit.* 1, c. 1, n. 3; ivi, 14, c. 1, n. 3. Moltissime citazioni agostiniane in Zänker, *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.*

steri divini con fede gioiosa, animo puro e umiltà, erano al tempo stesso i fautori di un progresso di contenuto e di metodo entro la speculazione medievale, filosofica e teologica. Questi pensatori non amavano né la dialettica eccessiva né la smania di sottigliezze. Riscontriamo questa valorizzazione del momento etico negli scritti di Ruperto di Deutz, Bernardo di Chiaravalle, Ugo e Riccardo di S. Vittore, Guglielmo di Auxerre e Guglielmo di Auvergne, Alessandro di Hales, Bonaventura e Matteo d'Acquasparta, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Una dimostrazione storica si avrà nel trattare le fasi di sviluppo del metodo scolastico nella Prima e nella Seconda Scolastica. La trascuratezza di questo fattore etico soprannaturale andò di pari passo con l'adozione di una dialettica esagerata e l'incremento di controversie senza fine, e preparò la decadenza della Scolastica. È perciò comprensibile che, in tempi in cui la Scolastica aveva già oltrepassato il suo zenit, si levino sempre piú di frequente lamentele per la *curiositas*, per la preferenza data dai teologi ai cavilli: un esempio luminoso di tali lamentele è il *Libellus de fide contra vanos curiosos philosophos* del francescano Servus Dei [69], che si trova in manoscritto nella Bibliothèque Nationale di Parigi.

Anselmo ha sottolineato con tanta energia la necessità di una purezza etica per poter raggiungere una visione razionale della materia di fede anche perché i dialettici esagerati del suo tempo, i nominalisti, si accostavano allo studio del divino senza questa preparazione di carattere morale.

c) Rifiuto del nominalismo. Anselmo e Roscellino. Ricollegandosi direttamente alle considerazioni, da noi qui sopra illustrate, circa la necessità di una purezza etica per una speculazione teologica, nel secondo capitolo del *De*

[69] Biblioth. nat. Nouv. acqu. lat. 259. Cfr. per questi mss. anche Delisle, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, Paris 1880, p. 489 ss.

fide Trinitatis et incarnatione Verbi [70], Anselmo prende nettamente posizione contro il nominalismo di Roscellino. « Se già bisogna ammonire tutti — egli dice — ad accostarsi alle questioni sollevate dalla Sacra Scrittura con la piú attenta cautela, è poi assolutamente necessario tener lontani dal trattare questioni spirituali i dialettici del nostro tempo o piuttosto gli eretici della dialettica, che ritengono le sostanze universali un mero « flatus vocis » e che, nel loro pensiero, non riescono a distinguere il colore dal corpo e la sapienza dall'anima. In questi dialettici esagerati la ragione, che pure nell'anima umana deve governare, indirizzare e regolare tutto, viene a tal punto immersa nelle rappresentazioni materiali della fantasia ed è a tal punto dominata, celata ed oscurata da queste che non riesce a liberarsene né a discernere da esse ciò che deve venir considerato dal pensiero raziocinante puramente per se stesso. Chi, infatti, non comprende in che modo molti uomini possano essere un uomo nella specie, come potrà anche parzialmente comprendere, nel considerare l'altissima e inafferrabile natura divina, che tre persone, ognuna delle quali è Dio perfetto, siano un solo Dio? Una mente che non riesce a distinguere tra il cavallo e il colore del cavallo in che modo potrà discernere tra Dio uno e le molteplici relazioni in Dio? Chi vede nell'uomo solo l'individuo come qualcosa di reale intenderà necessariamente l'uomo sempre come persona umana, poiché ogni uomo individuale è persona. Costui non potrà capire come il Figlio di Dio, incarnandosi, abbia assunto non una persona umana, ma la natura umana » [71]. Dopo aver genericamente constatato

[70] Su questo scritto polemico di Anselmo v. Eadmer, *S. Anselmi Vita*, lib. 1, n. 10 (Migne, *P. L.* CLVIII 84); Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, XIV, p. 11; Bainvel, voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique » I, p. 1330 ss.

[71] « Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commovendi: illi utique nostri temporis dialectici (immo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus

l'influsso del nominalismo sulla dottrina della Trinità e dell'Incarnazione, nel corso del suo scritto polemico Anselmo dimostra che la dottrina cristiana della Trinità non implica necessariamente una trinità di dei, e che in Dio ci sono, sí, « tres res personales », ma *una* è la « res essentialis ». Circa la dottrina dell'incarnazione egli afferma che dall'unità delle tre persone non discende necessariamente che tutte e tre le persone si siano incarnate, e che, viceversa, il fatto che si sia incarnata una sola delle persone non esclude affatto l'unità della natura divina nelle tre persone. La causa piú profonda per cui l'incarnazione di una sola persona divina non deve assolutamente avere come conseguenza un'incarnazione delle altre persone divine, dato il presupposto dell'unità di natura delle tre persone, è indicata da Anselmo nel fatto che, nell'incarnazione, la natura umana si è unita con la divina non in una natura, ma in una persona [72]. Anche nelle lettere [73] Anselmo torna a trattare con energia la dottrina di Roscellino, per cui o in Dio le tre Persone si hanno come tre realtà distinte l'una dall'altra secondo l'analogia dei tre angeli, costituendo

ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus? Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam, id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam? » (*De fide Trinitatis* c. 2; Migne, *P. L.* CLVIII 265).

[72] Mentre nel cap. 3 si respinge nella maniera piú assoluta il triteismo di Roscellino, col cap. 4 inizia l'analisi critica delle erronee concezioni dell'avversario riguardanti la dottrina dell'Incarnazione, concezioni pienamente accordantesi col triteismo. In particolare, il cap. 6 è dedicato alla dimostrazione di « quomodo in Christo non sunt duae personae, sicut sunt duae naturae ».

[73] Lib. 2, ep. 35, 41, 51 (Migne, *P. L.* CLVIII 1187, 1192, 1206)

cosí solo una unità morale della volontà e della potenza, oppure si deve accettare l'idea di un'incarnazione non solamente del Figlio, ma anche del Padre e dello Spirito Santo; in una lettera a Fulcone [74] Anselmo si difende dall'imputazione di aver sostenuto, lui e il suo maestro Lanfranco, simili erronee teorie.

Prima di esaminare piú a fondo e valutare, nella sua importanza rispetto al metodo di Anselmo e allo sviluppo del metodo scolastico, questa energica presa di posizione contro le teorie filosofiche e teologiche legate al nome di Roscellino di Compiègne, dobbiamo innanzi tutto dire qualcosa sulla natura del nominalismo combattuto da Anselmo, come pure su quella del realismo da lui sostenuto. È tanto piú necessario fare queste premesse sulla posizione di Anselmo nella controversia degli universali, in quanto nei giudizi su di lui sono venute alla luce molte differenze. Naturalmente, lo sviluppo della questione degli universali viene qui considerato solo in quanto tocchi ed influenzi la concezione di Anselmo, il suo metodo, e, piú in generale, il metodo scolastico; e quindi non possono esser qui presi in considerazione i mutamenti e gli indirizzi dati al problema degli universali nel corso del XII secolo. L'interesse della speculazione medievale per la questione degli universali, vecchia in fondo quanto la filosofia, e le cui tipiche soluzioni, almeno sostanzialmente, sono già presenti nella filosofia classica, si ricollega in buona parte ad un passo dell'*Isagoge* di Porfirio, opera conosciuta già in epoca prescolastica grazie alla traduzione di Boezio [75]. Nell'*Isagoge* si

[74] Lib. 2, ep. 41. In questa lettera egli espone con brevità e pregnanza la teoria di Roscellino: « Audio (quod tamen absque dubietate credere non possum) quia Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas: aut Patrem et Spiritum Sanctum esse incarnatum, et tres deos vere posse dici si usus admitteret ».

[75] Sull'ulteriore sviluppo del problema degli Universali nella Prescolastica v. esposizione, fonti e letteratura in Überweg-Heinze, *Grundr. der Gesch. der Philos.* II⁹, p. 170 ss.; De Wulf, *Histoire de la philosophie méd.*², pp. 161-173; Willner, *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso*, Münster 1903, p. 51 ss.; Reiners, *Der aristote-*

pone la questione se esistano veramente i generi e le specie o se consistano unicamente in vuote immagini rappresentative; e inoltre, se, nel caso esistano, essi siano corporei o incorporei, se siano separati dalle cose sensibili o se abbiano in esse la loro esistenza [76]. Boezio, traduttore e commentatore sia di Porfirio che di Aristotele, riunendo i concetti di genere e di specie, visti nel loro aspetto logico, sotto il nome di *universale* (traduzione latina dell'aristotelico καθόλου) ha approntato la denominazione tecnica per la controversia degli universali; controversia che, da Cousin in poi, è stata sopravvalutata nella sua importanza rispetto allo sviluppo della speculazione scolastica. Boezio, inoltre, nel secondo commento all'*Isagoge*, ha riportato l'opinione della scuola aristotelica della tarda classicità in merito alle questioni sopra riferite, introducendo quindi nella questione degli universali un moderato indirizzo aristotelico-boeziano. Questo indirizzo è rappresentato — pur se parzialmente modificato — in epoca pre-anselmiana, soprattutto nei commenti all'*Isagoge* di Porfirio, ad esempio, in quello del cosiddetto Jepa e in uno erroneamente attribuito dal Prantl ad un discepolo di Rabano, ma verosimilmente databile solo alla prima metà del secolo XI [77].

Oltre a questo indirizzo aristotelico-boeziano, in epoca pre-scolastica si ebbe, nel campo del problema degli universali, anche una concezione platonica, basata sul platonismo o sul neoplatonismo: la incontriamo in forma esa-

lische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter, Aachen 1907. Nonostante l'ampia bibliografia manca a tutt'oggi un quadro preciso ed esauriente del reale processo storico della controversia sugli universali prima della Scolastica e nel periodo iniziale della Scolastica stessa. I meriti degli studiosi francesi V. Cousin e B. Hauréau — pur cosí importanti per la storia della complessa questione — consistono piú nell'edizione di testi inediti che nella valutazione e nella corretta interpretazione del materiale sia edito che inedito. Cfr. Baümker, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » x (1897), p. 133 s.

[76] Sull'importanza di Porfirio e di Boezio per la questione degli Universali v. Reiners, loc. cit., pp. 5-13.

[77] Ivi, p. 14 ss.

sperata soprattutto in Scoto Eriugena, in forma moderata in Remigio di Auxerre e in Oddone di Cluny [78]. Troviamo una posizione nominalistica nelle note marginali di Eirico di Auxerre alle *Categoriae* pseudo-agostiniane [79]. Nel testo di Eirico pubblicato da Hauréau si trovano espressioni che ricordano le considerazioni di Anselmo sul nominalismo di Roscellino, da noi già esposte [80]. Il nominalismo di Roscellino è senz'altro strettamente collegato con le tendenze iperdialettiche dell'XI secolo e sembra essere una derivazione dell'indirizzo aristotelico-boeziano nella teoria degli universali. Se il nominalismo di Roscellino sia opera originale o se — e fin dove — la genesi del nominalismo nella seconda metà dell'XI secolo stia in rapporto con Giovanni Sofista come eventuale precursore di Roscellino [81] resta difficile da accertare per mancanza di fonti (di Giovanni Sofista non abbiamo alcuna produzione letteraria e di Roscellino possediamo solo una lettera, inutile a questo riguardo) e, del resto, è cosa non necessaria ai fini della definizione della posizione di Anselmo nei confronti di Roscellino.

Qual è, dunque, la natura del nominalismo di Roscellino tanto combattuto da Anselmo? [82]. Vi sono diverse in-

[78] Willner, loc. cit., p. 51.

[79] Ivi, p. 52. Überweg-Heinze, loc. cit., p. 173.

[80] Eirico di Auxerre: « Si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger » (Hauréau, *Hist. de la philos. scol.* I, p. 192). Anselmo: « Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? » (*De fide Trinit.* c. 2; Migne, *P. L.* CLVIII 265).

[81] Cfr. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, pp. 70, 120.

[82] Su Roscellino e la posizione di Anselmo nei suoi confronti v. Überweg-Heinze, loc. cit., pp. 180-183. Oltre alla letteratura ivi indicata vedi anche Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor* I, Paris 1895, p. 58; Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, p. 152 ss.; Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*[4], p. 499 ss.; Harnack, *Dogmengeschichte*[4], p. 328; *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III[3], pp. 336 n. 3 e 468; De Régnon, *Études positives sur la S. Trinité* II, pp. 59-65; Domet de Vorges, *Saint Anselme*, pp. 141-167; Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de St. Anselme de Canterbury*, pp. 191-242; Kaiser, *Pierre Abélard critique*, pp. 211-214; Schmidlin, *Bischof Otto von Freising als Theologe*, in « Katholik »,

terpretazioni ed opinioni in proposito. Hauck [83] ritiene che Anselmo abbia svisato la teoria di Roscellino « come se questi avesse professato il piú rozzo sensualismo ed avesse perciò negato agli universali ogni significato, non considerandoli realisticamente come sostanze; invece la concezione di Roscellino era che gli universali esistono nel nostro pensiero, e non definiscono nulla di sussistente al di fuori della nostra anima. A questo aspetto negativo si affianca positivamente il concetto che solo quel che esiste individualmente (e che non necessariamente è solamente il sensibile) è il reale. Anselmo dà quindi una falsa interpretazione quando rinfaccia a Roscellino di non saper distinguere il cavallo dal suo colore, mentre Roscellino ritiene soltanto che il colore non esista per sé come sostanza, ma semplicemente come qualità di un cavallo e sia di per sé solo un concetto; ed è pure alterare la verità affermare che Roscellino non possa comprendere come parecchi uomini siano " in specie unus homo ", in quanto egli si limita a negare che questa *species* sia qualcosa di piú di un'astrazione. È chiaro che Roscellino ha scelto l'espressione " flatus vocis " solo per sottolineare con forza, fino a giungere al paradosso, il contrasto con il realismo cosí spiccato di Anselmo ».

Leggendo le considerazioni di Hauck si ha subito l'impressione di essere messi al corrente, nel modo migliore, delle teorie di Roscellino, come dai suoi stessi scritti e di essere cosí posti nella condizione di identificare con precisione, come se fossimo in possesso di documenti, il contrasto tra il vero, reale Roscellino e quello svisato, adulterato e falsato da Anselmo. Senonché noi conosciamo il pensiero di Roscellino quasi esclusivamente per mezzo dei

1905, 165; *Die Philosophie Ottos von Freising*, in « Philos. Jahrbuch » 1905, p. 316; voce *Roscelin* in *RE*³, XVII, pp. 137-143; Adlhoch, *Roscelin und St. Anselm*, in « Philos. Jahrbuch » 1907, pp. 442-456; E. Bonaiuti, *Un filosofo della contingenza nel secolo XI*: *Roscellino di Compiègne*, in « Rivista storico-critica delle scienze teologiche » 1908, pp. 195-212.

[83] Landerer, voce *Roscelin* in *RE*³ XVII, 141 s.

resoconti e della critica di Anselmo. Il ritratto che dello pseudo-dialettico Roscellino traccia Abelardo in una sua lettera viene respinto da Hauck come un insieme di gratuite illazioni. Ora, come può Hauck stabilire con tanta sicurezza un contrasto tra la supposta vera teoria di Roscellino e l'esposizione della medesima da parte di Anselmo? Come può accusare in blocco di falsificazione e di deformazione le relazioni di Anselmo e di Abelardo su Roscellino, indipendenti l'una dall'altra e tuttavia, in sostanza, concordanti? Hauck può far ciò solo a prezzo di un'invenzione, intendendo cioè il pensiero di Roscellino come concettualismo, del genere di quello di Pietro Aureolo o di Occam [84] e commisurando a questo metro l'interpretazione di Anselmo. Solo alla luce di una simile invenzione del tutto gratuita è possibile spiegarsi le considerazioni sopra riportate di Hauck circa le varie falsificazioni di Anselmo. Strana appare l'osservazione che Roscellino avrebbe scelto l'espressione « flatus vocis » per sottolineare con forza il contrasto con il realismo cosí spiccato di Anselmo. Ma il realismo di Anselmo non è affatto spiccato né è un elemento che stimoli obiezioni.

Poiché il pensiero di Roscellino ci è noto quasi solo attraverso Anselmo e non è quindi possibile fare una contrapposizione tra il Roscellino reale e quello delineato da Anselmo, c'è per Hauck una sola via per poter sostenere — eventualmente con qualche fondamento — una deformazione del pensiero di Roscellino da parte di Anselmo, e precisamente la dimostrazione, ricavata dalle parole stesse di Anselmo, di prevenzione e tendenziosità nei confronti di Roscellino. Ma anche se Anselmo respinge con energia la dottrina di Roscellino come errore pericoloso per la fede, le sue parole tuttavia non rivelano alcun desiderio di falsificazione, alcuna tendenza a svisare la verità. Inoltre un simile procedimento non sarebbe conciliabile col carattere

[84] Un'esposizione, basata sulle fonti, del concettualismo di Occam è in Stöckl-Wohlmuth, *Lehrbuch der Logik*, Mainz 1905, p. 332 ss.

di Anselmo, col suo tipo di pensiero assolutamente schietto e nobile. C'è poi da tener presente che Roscellino non si è mai lagnato di una falsa interpretazione della sua dottrina da parte del suo grande avversario. Nella lettera ad Abelardo [85], l'unico scritto di Roscellino a noi noto, egli parla di Anselmo col piú grande rispetto e non si lamenta minimamente di alcuna falsificazione delle sue idee da parte di lui.

Del resto, l'affermazione di Hauck che Anselmo avrebbe svisato la dottrina degli universali di Roscellino è derivata da Hauréau [86]. È vero che l'indefesso lavoro compiuto da Hauréau per pubblicare pregevoli testi finora inediti merita la riconoscenza e il riconoscimento dello storico della Scolastica, ma è pur vero che le sue valutazioni e classificazioni filosofiche dei testi vanno talvolta accettate con cautela. E proprio riguardo a Roscellino Hauréau è incorso in un errore quando ha definito il suo triteismo come sabellianesimo [87] e quando ha attribuito a Roscellino il trattato conservato in manoscritto *Sententia de universalibus secundum magistrum R.*, benché una retta comprensione del contenuto di questo trattato escluda una tale attribuzione [88].

Ora, mentre Hauck, nell'esposizione che Anselmo fa della teoria degli universali di Roscellino, vede una deformazione, una falsificazione della vera posizione di lui, altri autori non vedono nella dottrina di Roscellino, cosí come viene presentata e criticata da Anselmo, un vero e proprio nominalismo di Roscellino, anzi addirittura nep-

[85] Pubblicato da Clm. 4643 ad opera di J. A. Schmeller in « Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften » v 3 (1851), p. 189 ss. La lode di Anselmo dice: « Sed de domino Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas honorat et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam? ».

[86] Hauck stesso rimanda a Hauréau, *Hist. de la philosophie scholastique* I, pp. 178, 181, 185.

[87] Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II⁹, p. 184.

[88] Cfr. Bäumker in « Archiv für Geschichte der Philosophie » X (1897), p. 134; Willner, *Adelard von Bath*, p. 64.

pure una vera e propria trattazione della questione degli universali. Cosí De Wulf[89] definisce questo supposto nominalismo di Roscellino come uno pseudo-nominalismo, in quanto egli non avrebbe insegnato quel che oggi intendiamo per nominalismo. La vera posizione di Roscellino potrebbe essere piú giustamente definita — in forma negativa e relativa — come antirealismo. Adlhoch[90], per lo meno all'inizio del suo studio sul rapporto tra Roscellino e Anselmo, pare voler escludere il problema degli universali, anzi ogni sorta di problema filosofico dalla controversia esistente tra i due uomini: « A parte il fatto che il nostro concetto di nominalismo non coincide affatto con la teoria roscelliniana del " flatus vocis ", sia Anselmo che Roscellino sembrano non sapere proprio nulla di una controversia del genere! Si potrebbe piuttosto individuare l'oggetto del contrasto nel rapporto tra " persona " e " substantia singularis " perché cosí l'aberrazione dialettica di Roscellino riguardo al dogma della Trinità chiarirebbe meglio quel che, a partire dal " flatus vocis ", è rimasto nonostante tutto un problema. Ma l'equivalenza tra sostanza singola e persona non è nominalismo, bensí empirismo naturalistico di fronte alle realtà incomparabilmente piú alte del mondo soprannaturale. È vero che S. Anselmo ha scritto un libro contro Roscellino, il *De fide Trinitatis contra blasphemias Roscelini*, ma già il solo titolo rivela che il contrasto era di natura prettamente teologica ». Adlhoch, né piú né meno come Picavet[91], non sa spiegarsi come la teoria del « flatus vocis » abbia dovuto per forza condurre all'errore trinitario.

Se davvero la dottrina di Roscellino, delineata con tratti brevi ma precisi da Anselmo, non è nominalismo, veramente il problema degli universali non è affrontato nella

[89] *Hist. de la philos. médiévale*², p. 172: « Le nominalisme de Roscelin est un *pseudo-nominalisme*, si on prend ce mot dans le sens précis qu'il reçoit aujord'hui. Ou plutôt les sources anciennes qui s'en servent l'entendent dans le sens négatif et relatif d'antiréalisme ».

[90] *Roscelin und St. Anselm*, in « Philos. Jahrbuch » 1907, p. 443 ss.

[91] *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, p. 26.

trattazione di Anselmo? E nel caso che esso sia stato preso in considerazione, davvero è stato visto come privo di importanza per la dottrina trinitaria?

Per quel che riguarda la prima di queste domande scaturite dalle posizioni ora descritte di De Wulf, Adlhoch e Picavet, si deve attribuire alla dottrina roscelliniana descritta da Anselmo una tendenza nominalistica. R. Falckenberg[92], nella spiegazione dei principali termini filosofici, da lui apposta alla sua *Storia della filosofia moderna*, dà come definizione usuale del nominalismo la seguente: « Nominalismo: designazione medievale della teoria secondo la quale gli universali (i generi, le specie) non posseggono una realtà e sono pure rappresentazioni (concetti, concettualismo), anzi puri nomi (*nomina*) ». Quali moderni rappresentanti del nominalismo cita Hobbes, Locke, Berkeley. Riguardo a quest'ultimo nota: « Un terzo punto in cui Locke non aveva proceduto abbastanza, in confronto con il suo successore (cioè il Berkeley), riguarda il nominalismo, endemico in Inghilterra. Locke, assieme ai suoi predecessori, aveva asserito: ogni reale è individuale, sostanze universali esistono solo nella ragione che astrae. Partendo di qui Berkeley fa ancora un passo avanti, l'ultimo che era possibile in quella direzione, negando perfino la possibilità di rappresentazioni astratte. Come tutte le sostanze sono entità individuali, cosí tutte le idee sono rappresentazioni individuali ». Se ora mettiamo a confronto con questa definizione del nominalismo e con le forme di esso presenti nella filosofia moderna la concezione di Roscellino, dobbiamo riconoscere che questa è senz'altro di tipo nominalistico. Tanto per Roscellino che per il moderno nominalismo solo l'individuale è reale, l'universale è solo nome collettivo senza un obbiettivo valore reale, è « vocis flatus » E quando Anselmo scorge la fonte dell'errore di Roscellino nell'impossibilità di distinguere tra ragione e fantasia, ciò vale a maggior ragione per il nominalismo moderno, sensistico e positivistico.

[92] *Geschichte der neueren Philosophie*[4], p. 560.

Da tali considerazioni e confronti risulta ben chiaro che definire il pensiero di Roscellino, senz'altro reso con obbiettività da Anselmo, come nominalismo non solo è storicamente giustificato, ma corrisponde anche al linguaggio filosofico comune [93]. Naturalmente con ciò si ammette anche che, nella trattazione che Anselmo fa della posizione di Roscellino, si parli veramente del problema degli universali. Già il fatto che vi si parli delle « substantiae universales » e che vengano contrapposte l'unità di tre persone umane e l'unità delle tre persone divine, basterebbe a far ritenere, anche nel caso che la teoria di Roscellino esposta da Anselmo non potesse venir designata come nominalismo, che in questo testo il problema degli universali è stato toccato e preso in considerazione.

Non si può però negare che questo ricorso al problema degli universali si ebbe proprio a proposito della dottrina della Trinità e di quella dell'Incarnazione, sí che, perciò, tra la teoria nominalistica del « flatus vocis » e l'errore trinitario, il triteismo di Roscellino, esiste un'intima, profonda connessione. Che ciò sia vero è possibile desumerlo in maniera chiara ed inequivocabile da un *excursus* storico generale e poi anche dal contesto della relazione anselmiana su Roscellino. Nella Patristica si possono trovare eccellenti prove della connessione tra dottrina degli universali e dottrina della Trinità, e, particolarmente, tra nominalismo e dottrina trinitaria. Per chiarire e spiegare l'*homousía,* cioè l'unità della natura divina nella reale diversità

[93] Beda Adlhoch, dalle espressioni di Abelardo su Roscellino ricava l'impressione che costui « sia un dialettico vocalistico o fonetico, di orientamento straordinariamente realistico ». Del pari desume dai testi di Anselmo che « Roscellino insegnò una dialettica di tipo vocalistico, eccessivamente empirico-realistica ». È evidente che tali definizioni si attagliano perfettamente al nominalismo. Il realismo che Adlhoch attribuisce a Roscellino non è un realismo nel senso gnoseologico, non è realismo nel senso della dottrina degli universali. Questo è un realismo in senso metafisico, sul tipo del materialismo, un realismo che sul piano gnoseologico determina il nominalismo. Volendo trovare qualcosa di analogo nella filosofia moderna, potremmo citare Herbart.

delle tre persone divine, i Padri si servirono piú volte, come analogia, dell'unità di tre persone umane, pur sottolineando la grande differenza fra queste due unità. Naturalmente, nel definire e valutare l'unità di tre persone umane era logico che venisse attentamente preso in considerazione il vero nucleo del problema degli universali, anche se questo problema non veniva ancora trattato formalmente in quanto tale. Abbiamo in proposito espressioni molto chiare di Gregorio Nazianzeno e di Giovanni Damasceno, che in maniera sostanzialmente del tutto corretta, anche se non perfetta dal punto di vista del linguaggio, hanno definito la proprietà dell'unità di tre persone umane[94]. Gregorio di Nissa, nel suo scritto diretto ad Ablabio περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς[95], ha definito in senso eccessivamente realistico l'unità di natura di tre persone umane, cercando cosí di dimostrare la rigorosa unità di natura delle tre persone divine. Però questa posizione eccessivamente realistica di Gregorio di Nissa non ha influenzato per nulla il suo punto di vista dogmatico in sede di dottrina trinitaria.

Nella Patristica greca si sapeva ben valutare l'importanza della questione degli universali per l'esposizione del dogma trinitario: una prova ne è offerta da una trattazione sull'esistenza dei concetti universali inserita nel florilegio greco *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, edito e recensito da Diekamp. Questa trattazione porta la seguente intestazione: Ὅτι ἐπὶ πάντων τῶν γενητῶν τὸ ἓν λόγῳ μόνον ἐστὶ θεωρητὸν καὶ οὐδὲ ὑφίστανται τὰ κοινὰ καὶ

[94] Cfr. in proposito le approfondite argomentazioni di Kuhn, *Katholische Dogmatik*, vol. II: *Die Trinitätslehre*, pp. 436-447. Sulla medesima teoria in S. Gregorio Nazianzeno v. J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem Hl. Gregor von Nazianz*, p. 34 ss.

[95] Migne, *P. Gr.* XLV 116-136. Cfr. anche, di Gregorio di Nissa, il Πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (ivi, 176-185). Della dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa trattano Schwane, *Dogmengeschichte* II², p. 156 ss.; Petavius, *De Trinitate*, lib. 4, c. 9, n. 2 ss. (ed. Vivès III, p. 2 ss.).

καθόλου λεγόμενα μόνῃ δὲ τῇ θείᾳ καὶ ὑπερανεχούσῃ οὐσίᾳ πεφύλακται κυρίως τὸ ἓν πράγματι καὶ ἀληθείᾳ [96].

Non abbiamo invece prove convincenti che la Patristica abbia preso in considerazione l'importanza della teoria degli universali per la dottrina trinitaria, mentre siamo in grado di dimostrare l'esistenza di legami fra teoria nominalistica degli universali e l'eresia trinitaria di epoca patristica. Prescindiamo qui dalla tendenza nominalistica dell'Arianesimo [97] e citiamo solo l'aristotelico Giovanni Filopono, che essendo ad un tempo nominalista e triteista, incorse negli stessi errori di Roscellino. In Filopono abbiamo una prova molto evidente e concreta della connessione che esiste tra nominalismo, « flatus vocis » e triteismo [98]. Schönfelder, che ha tradotto la Storia della Chiesa di Giovanni di Efeso, ha trattato anche la dottrina dei triteisti, specialmente quella di Giovanni Filopono, sulla base del frammento del suo Διαιτητής conservatoci da Giovanni Damasceno; ebbene, Schönfelder fa notare la somiglianza tra Giovanni Filopono e Roscellino [99].

Da questa sommaria esposizione storica si ricava che la dottrina degli universali e specialmente la concezione nominalistica hanno agito sulla dottrina trinitaria. Chi legga e valuti le osservazioni di Anselmo su Roscellino vedrà con chiarezza come il profondo pensatore di Canterbury abbia illustrato con lucidità e accortezza i legami tra il

[96] Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts*, pp. 188-190. Come appare dal titolo, che è poi un'enunciazione del contenuto, e dal modo in cui è condotta l'intera trattazione, qui il problema dell'esistenza degli Universali viene risolto nel senso di un realismo moderato.

[97] Cfr. Kleugten, *Philosophie der Vorzeit* I, p. 295 ss.: « Die Heiligen Väter wider die nominalistischen Arianer ».

[98] Sulla dottrina trinitaria di Giovanni Filopono v. J. M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus* [trad. dal siriaco], *mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862, pp. 286-297. Circa la dottrina di Giovanni Filopono su Natura e ipostasi riferisce esaurientemente, oltre ad avanzare delle obiezioni, la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, c. 36 (ed. Diekamp, pp. 272-282).

[99] Ivi, p. 288.

nominalismo e il triteismo del suo avversario. Le considerazioni di Anselmo contenute nel suo scritto polemico *De fide Trinitatis* concordano perfettamente con quanto è espresso nelle lettere sullo stesso argomento. Roscellino si trova di fronte a questo dilemma: o le tre Persone in Dio sono « tres res ab invicem separatae », tre sostanze o nature reali distinte l'una dall'altra, per analogia con gli angeli, oppure assieme al Figlio si sono fatti uomini anche il Padre e lo Spirito Santo. Nel primo caso si ha il triteismo, nel secondo la dottrina eterodossa di un'incarnazione di tutta la Trinità. Roscellino non trova alcuna via per risolvere la difficoltà, una via che gli permetta di evitare l'una e l'altra conseguenza eretica, e cosí, nel tentativo di sfuggire la Cariddi dell'incarnazione di tutta la Trinità, cade nella Scilla del triteismo. S. Anselmo ora si chiede per quale ragione Roscellino non sia riuscito a trovare una via d'uscita da questa difficoltà sotto forma di una soluzione che evitasse ambedue le conseguenze eretiche, e risponde alla domanda indicando chiaramente il nominalismo del suo oppositore. Come può — cosí ragiona Anselmo — chi non è neppure ben certo della specifica unità di tre individui umani, e vede questa unità come nient'altro che un nome collettivo, come può mettere in chiaro, in forma scientificamente e dogmaticamente corretta, la *homousía*, l'unità numerica di natura delle tre Persone divine? Un nominalista, ai cui occhi ha valore e realtà solo l'individuale, non è in grado di cogliere quelle differenze che gli indicherebbero senza difficoltà la via per risolvere felicemente il problema di cui si è detto. Un nominalista, che vede solo l'individuo come qualcosa di reale, non scorgerà alcuna differenza tra persona e natura, identificherà senz'altro persona e natura e, di conseguenza, sarà, nella dottrina trinita:a, triteista e nella dottrina dell'Incarnazione non potrà mai spiegarsi come il Figlio di Dio abbia assunto una natura umana, ma non una persona umana.

Anselmo, in questo ragionamento, certamente basato sulla sua interpretazione della posizione di Roscellino, tiene presente la relazione tra nominalismo e dottrina della Tri-

nità e dell'Incarnazione, e si rende cosí conto della negativa ed eretica influenza di una teoria degli universali di tipo nominalistico proprio sulla dottrina trinitaria e dell'Incarnazione, cioè su materie che costituiscono l'apice della speculazione teologica; al tempo stesso tiene conto delle radici psicologiche di un pensiero nominalistico, dell'attaccamento a rappresentazioni sensistiche della fantasia, senza slanci verso l'ideale e la trascendenza. Ma egli deve manifestare con forza e decisione la sua avversione contro l'utilizzazione e l'impiego del nominalismo nella speculazione teologica. Respinge il nominalismo non solo per proteggere l'ortodossia nella dottrina trinitaria e in quella dell'Incarnazione, ma anche, in via generale, semplicemente dal punto di vista di un sano metodo teologico. Le sue osservazioni sul nominalismo nel secondo capitolo del *De fide Trinitatis*, proprio come le parole vere e calde che vengono subito dopo, sulla necessità, per gli studi teologici, di purezza morale e santificazione di se stessi, hanno una finalità e un valore teologico straordinario. Perciò Anselmo conclude il capitolo con queste parole: « Haec dixi, ne quis antequam sit idoneus, altissimas de fide quaestiones praesumat discutere; aut si praesumpserit, nulla difficultas aut impossibilitas intelligendi valeat illum a veritate, cui per fidem adhaesit, excutere. Iam veniendum est ad id propter quod incoepimus ».

Proprio l'esplicita tendenza metodologica di queste considerazioni di Anselmo spiega e giustifica perché si dovesse approfondire l'esame storico-critico della relazione di Anselmo sulla posizione di Roscellino. Una retta valutazione dell'importanza di questi testi di Anselmo per il suo metodo teologico e per lo svolgimento di quello scolastico presuppone una ricerca che accerti se e in qual senso la qualifica di nominalismo sia veramente appropriata alla dottrina di Roscellino cosí com'è esposta in quei testi.

Dopo che l'errore avversato da Anselmo è stato individuato, nelle sue origini filosofiche, come nominalismo e Anselmo, perciò, è stato presentato come deciso avversario di ogni tendenza nominalistica, si deve brevemente prendere

in considerazione il suo positivo, concreto, punto di vista sulla questione degli universali.

Anselmo d'Aosta, in questo problema, sta sul terreno del realismo; si mostra realista, in quanto ammette differenze reali. Per esempio, ammette una reale differenza tra essenza, quantità e qualità [100], inoltre tra essenza e determinazioni individuali [101], tra natura e persona [102].

Come dobbiamo definire con piú precisione questo realismo di Anselmo? Cousin, Hauréau, Ubaghs e altri hanno visto in Anselmo il rappresentante di un realismo estremistico [103]. D'altronde, in Anselmo si trovano passi che, volendo darne un'interpretazione forzata, potrebbero significare un realismo eccessivo del tipo di quello di Guglielmo di Champeaux [104]. Anche se il tenore di parecchi passi, nelle opere di Anselmo, appare eccessivamente realistico, abbiamo valide ragioni per ritenere che il nostro autore, da un punto di vista pratico e di contenuto, non abbia per nulla indulto ad un malsano eccessivo realismo. Ciò non vuol dire, tuttavia, che egli debba venir considerato come rappresentante del realismo moderato, nel senso tecnico del termine. Né nella Pre-Scolastica, né nella Prima Scolastica si può parlare di un realismo moderato, nel senso di S. Tommaso [105]; per formulare e risolvere in tal modo il problema degli universali mancavano ancora i necessari presupposti metafisici, psicologici e terminologici. Per quel che riguarda Anselmo, poi, c'è da notare che egli, dal punto di vista filosofico, non ha trattato *explicite* la questione degli universali e che, perciò, la sua dottrina

[100] *Monolog.*, c. 17, 26 (Migne, *P. L.* CLVIII 166 e 479).

[101] *De processione S. Spiritus*, c. 28 (ivi 320): « Hominum personae diversae sunt ab invicem quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem ».

[102] *De conceptu virginali*, c. 23 (ivi, 456).

[103] Hauréau, *Histoire de la phil. scol.* I, p. 204. Rousselot, *Études sur la phil. dans le moyen-âge*, chap. VII.

[104] Ad es. *Monolog.*, c. 27 (Migne, *P. L.* CLVIII 180).

[105] Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, prefazione.

degli universali ci si presenta solo attraverso le sue applicazioni e utilizzazioni in campo teologico.

Il realismo anselmiano è un platonismo moderato e si avvicina al realismo moderato di S. Tommaso e della Seconda Scolastica come ingrediente, elemento della speculazione teologica e quindi per il suo influsso in campo teologico. La posizione dell'Aquinate sul problema degli universali è, a dir vero, influenzata dall'impiego di materiali aristotelici [106] di cui Anselmo non disponeva ancora, e perciò condizionata soprattutto nella terminologia, e tuttavia la distanza tra i due grandi pensatori, su questo problema, non è rilevante, sia sul piano pratico che nelle conseguenze teologiche. Platonismo e aristotelismo s'incontrano, sul terreno del problema degli universali, già per il fatto che entrambi attribuiscono, sia pure in maniera diversa, un valore reale all'universale ed entrambi considerano l'universale come oggetto della scienza. Inoltre il platonismo, quale è rappresentato da Anselmo, presenta una forma e un indirizzo moderati derivanti dalla teoria agostiniana delle idee, la quale mette in relazione l'origine degli universali con le idee divine.

Questa dottrina delle idee, questo esemplarismo agostiniano, sono stati accolti da Anselmo nel suo sistema [107]; d'altronde, anche Tommaso d'Aquino, malgrado la severa critica di Aristotele alla teoria platonica delle idee, ha recepito la concezione agostiniana delle idee, combinandola col suo realismo aristotelico [108]. Date queste circostanze è ben comprensibile che la posizione di Anselmo e quella di Tommaso sul problema degli universali rivelino un mede-

[106] Ad es. i testi aristotelici *Anal. post.* 1, 2 (72 a 4); *De anima*, 2, 5 (417 b 24); *Metaph.* 6 (7), 12 (1037 b 22) ecc. Per la teoria di S. Tommaso sugli universali cfr. le sue considerazioni nel Commento al *De anima*, lib. 2, lect. 12; e *De ente et essentia*, c. 3 e 4; *S. th.* 1, q. 28, a. 1; q. 85, a. 2 ad 2m; ivi, a. 3, ad 1m.

[107] *Monolog.* c. 9 e 10 (Migne, *P. L.* CLVIII 157 e 158). Cfr. in proposito Saenz d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi* I.

[108] Cfr. Lipperheide, *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, München 1890.

simo orientamento sia nella sostanza che nelle conseguenze teologiche. Soprattutto — come nota Baumgartner [109] — « la tradizionale tendenza realistica dei dottori cristiani ha trovato solo una luminosa conferma in Aristotele, reso noto nella sua interezza grazie agli Arabi ».

Il giudizio dato qui da noi sul realismo di Anselmo concorda in sostanza con l'opinione di una schiera di autori recenti che si sono occupati della dottrina anselmiana degli universali, quali van Weddingen, Domet de Vorges, Mignon, de Wulf, Bainvel, Geyser, Willner e altri [110].

Anselmo, dunque, per quanto riguarda il problema degli universali, ha combattuto il nominalismo con decisione ed energia. Se Giovanni di Salisbury [111] poteva affermare che la teoria secondo cui le parole sarebbero esse stesse generi e specie era stata ripudiata da tempo ed era sparita col suo creatore (Roscellino), noi possiamo attribuire in buona parte la rapida scomparsa del nominalismo, alle soglie della Prima Scolastica, all'energica opposizione di Anselmo di Aosta [112]. In senso negativo, Anselmo ha respinto nella maniera piú energica ogni tipo di pensiero nominalistico; in senso positivo, ha fatto sua una concezione che, per la sostanza e l'utilizzabilità in campo teologico, si avvicina al realismo tomistico.

[109] *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, p. 27.

[110] Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, p. 242; Domet de Vorges, *Saint Anselme*, p. 156. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, I, p. 58. De Wulf, *Histoire de la philos. médiévale*², p. 177. Bainvel, voce *Anselme* in « Dictionnaire de théologie catholique », I, p. 1345: « En somme Anselme est réaliste, si par là on veut dire qu'il a combattu le nominalisme; mais il n'a pas les excès du réalisme et, en fait, la question des universaux a chez lui fort peu de place »; Geyser, voce *Universalien* in *KL.* XII², p. 308. « Il contemporaneo di Guglielmo, S. Anselmo d'Aosta, non diede soverchia importanza alla teoria degli Universali. Del resto, egli seguí il moderato realismo di Aristotele ». Cfr. Willner, *Adelard von Bath*, p. 52.

[111] *Policraticus*, 7, 12 e *Metalogicus*, 2, 17.

[112] Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II², p. 354: « A questo [cioè al superamento del nominalismo] contribuí efficacemente l'azione del grande Anselmo, che oppose ad esso, come sbarramento, la dottrina platonico-agostiniana delle idee ».

universali venivano riconosciuti come realtà, il teologo si trovava ad aver a che fare non piú solo con le formule della dottrina ecclesiastica, ma con le cose stesse; allora il suo compito non si riduceva piú solo a riprodurre le vecchie formule, cercando di conciliare eventuali contraddizioni emerse nel loro ambito; egli era costretto a creare nuove formule, adeguate alle cose conosciute». Ripudiando energicamente il nominalismo, Anselmo ha menzionato questo errore insieme con la dialettica esagerata, prendendo decisamente posizione al tempo stesso contro i *dialectici* contemporanei.

Anche se si schiera contro i dialettici in generale, egli certamente vuole riferirsi solo all'esagerato, inutile abuso di dialettica e perciò definisce i *dialectici* con piú esattezza come « immo dialectice haeretici ». Un uso della dialettica ragionevole, appropriato, basato sui principi fondamentali di un corretto metodo teologico incontra la sua piena approvazione. Lui stesso, per raggiungere una conoscenza razionale della materia di fede, ha fatto un uso largo, ma ragionevole, degli ausilii dialettici della sua epoca. Certo, egli non si è limitato ad usare la dialettica per dare una strutturazione formale ai suoi lavori, ma piuttosto è ricorso in ampia misura ai servigi della metafisica anche per trattare concretamente e approfondire i grandi e complessi problemi che il suo genio speculativo si era posti.

d) Impiego della dialettica e della metafisica. Alla scuola di Lanfranco Anselmo aveva acquisito una solida cultura dialettica, aveva appreso a conoscere e apprezzare l'antico materiale scientifico sulla dialettica accessibile ai suoi tempi, e anche la produzione di glosse attinente all'argomento; al tempo stesso aveva anche usato praticamente la dialettica, la logica come arte, come tecnica di pensiero [115]. Questa

[115] Non è del tutto esatto, almeno per quanto riguarda Anselmo, quel che scrive Schmidlin (*Bischof Otto von Freising als Theologe*, in « Katholik » 1905, fasc. 7, p. 91): « Come nel secolo XI il filosofo Manegold e, ancor piú Ottone di Frisinga, in accordo con S. Anselmo si batterono contro la filosofia pagana, anzi assunsero una posizione

cultura logica, acquisita alla scuola di Lanfranco, Anselmo, una volta divenuto lui stesso maestro, si è sforzato di offrirla, in una misura accresciuta dalla propria esperienza e dai personali progressi, ai suoi discepoli, avidi di apprendere. Una prova dei suoi studi di logica e della sua familiarità con le opere di Aristotele disponibili a quel tempo è data dal suo dialogo *De grammatico*[116]. Questo trattato, in forma scolastica rigidamente logica, si occupa del problema scaturito dalla dottrina aristotelica delle categorie « an grammaticus sit substantia an qualitas ». In questa che è fra le sue prime opere, Anselmo si dimostra non solo glossatore delle Categorie aristoteliche, ma anche dialettico autonomo e ben esercitato, che, per ogni singolo problema, conferma i principi della dialettica, presentando e provando ogni ragione *pro et contra*. Lui stesso definisce il suo scritto come un mezzo utile ad introdurre alla dialettica[117] e si aspetta almeno che ne derivi ai suoi lettori un'istruzione e un perfezionamento nella dialettica[118]. Questa primizia di Anselmo, diversamente valutata[119], mostra anche una no-

ostile contro tutta la scienza profana e lo studio filosofico, cosí ecc... ». Sulla posizione di Anselmo nei confronti della dialettica cfr. Saenz d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi* I, disp. 1, sect. 8, n. 70 ss.; Hasse, *Anselm von Canterbury* I, pp. 58-70; Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, pp. 1-55.

[116] Migne, *P. L.* CLVIII 561-582.

[117] « Quartum (scil. dialogum) edidi, non inutilem, ut puto, introducendis ad Dialecticam, cuius initium est de grammatico » (*Dialogus de veritate, prologus*; ivi, p. 467).

[118] « Quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita; nolo te sic his inhaerere ut ea pertinaciter teneas; si quis validioribus argumentis haec destruere et diversa valuerit astruere; quod si contigerit saltem ad exercitationem disputandi nobis haec profecisse non negabis » (conclusione del dialogo *De grammatico*; ivi, p. 582).

[119] Una valutazione approfondita di questo trattato è data da Van Weddingen, loc. cit. pp. 18-30. La *Hist. litt. de France*, VII, p. 2, nonché M. de Rémusat, *S. Anselme*, p. 102 e Hasse, loc. cit. I, p. 76 lodano ampiamente questo dialogo di Anselmo. Secondo Hasse il dialogo « segna effettivamente una svolta nel processo evolutivo della dialettica; è la prova che il Medio Evo dette della capacità, raggiunta alla scuola di Aristotele, di rielaborare autonomamente questa scienza ». L'opera di Anselmo viene invece giudicata molto severamente da Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II, p. 89 s.

tevole abilità dialettica [120]. L'allievo viene continuamente tenuto in sospeso per tutta la durata del dialogo, il suo interesse viene sempre tenuto desto nonostante l'aridità della materia, lo sviluppo e la soluzione del punto in questione si compie in forma chiara, il che rivela un retto metodo didattico. Acquistiamo una visione interessante del modo in cui, all'epoca di Anselmo, si insegnavano nelle scuole conventuali le materie del trivio e del quadrivio, qui particolarmente la logica, e come esse venivano praticate ed apprese; ci facciamo un'idea della cura riservata all'aspetto formale del pensiero scientifico, veniamo informati sulle forme elementari e sugli inizi del metodo scolastico del disputare. Il maestro persegue con tutta l'acutezza della dialettica le argomentazioni del discepolo, ne critica la mancanza di logicità con un esplicito «non sequitur» [121], poi, per mezzo di domande, cerca euristicamente di portarlo a riconononoscere l'errore dialettico commesso nel corso della discussione; con grande maestria egli sa mettere alle strette l'allievo, se questi non si adegua al suo ragionamento, e porlo dinanzi ad un dilemma apparentemente insolubile [122]. Il maestro tiene particolarmente alla esattezza formale della dimostrazione sillogistica, ad un uso corretto della tecnica del sillogismo: cosí conduce il suo discepolo a formare sillogismi e a far bene attenzione a che le proposizioni abbiano un «communis terminus» (cioè un «terminus medius») [123]. Allo scolaro si offrono ampie possi-

[120] Bainvel, voce *Anselme* in «Dictionnaire de théologie cath.», I, p. 1335: «C'est en même temps une excellente leçon de pédagogie pratique, tant, par la façon d'intéresser le disciple, d'éveiller et de diriger la réflexion, que par le choix pour matière d'exercice d'une question importante à élucider».

[121] Ad es. c. 3 (Migne, *P. L.* CLVIII 562).

[122] Cfr. ivi, 563: «Disc.: Angustiae sunt mihi utrinque: nam si concedo, concludis nullum hominem esse animal; si renuo, dices me non tantum posse intelligi, sed vere esse sine rationalitate».

[123] C. 4 (ivi). Il Magister usa qui le espressioni: «Repete et contexe syllogismos, quos fecisti... Concedo: assume (cioè: sono d'accordo sulla premessa maggiore; costruisci ora un'adeguata premessa minore)... Vide ergo utrum habeant *communem terminum*, sine quo nihil efficiunt».

bilità di applicare praticamente le sue conoscenze teoriche sul sillogismo, e di dare cosí una prova di aver rettamente compreso le relative regole dialettiche imparate. Il maestro, che sottopone ogni parola ed ogni frase dell'allievo ad un severo controllo dialettico, si accerta anche ogni tanto se costui abbia ben compreso l'argomento in questione e abbia afferrato i concetti nel loro logico concatenamento. A questo scopo il discepolo è invitato a risolvere un sillogismo [124], a trovare la differenza tra due sillogismi propostigli [125], o a indicare l'errore dialettico di un sofisma [126]. In tutto il dialogo è presente l'intento di controllare esattamente le parole e le espressioni usate nel loro senso e significato; in ogni parte dell'opera si rivelano comprensione e senso della logica linguistica. Anselmo attribuisce molta importanza a che venga rettamente compreso e interpretato il testo di Aristotele, padre della logica. Perciò il capitolo XVII tratta questo argomento: *De Aristotelis sensu in tractatu de categoriis* [127].

Il dialogo *De grammatico* prova che Anselmo approfondì lo studio della logica aristotelica, almeno di quella che gli era nota, che ebbe una accurata istruzione dialettica e che volle esercitare e formare anche i suoi scolari, con notevole abilità dialettica, nella palestra della logica formale, in particolar modo nella tecnica del sillogismo.

Questa cultura di indirizzo prevalentemente logico che Anselmo aveva acquisito da scolaro e in cui si era perfezionato da maestro, tornò ampiamente a vantaggio della sua attività di scrittore. L'esercizio continuo e l'abilità nella dialettica non erano però per lui né fine a se stessi, e neppure qualcosa di pericoloso per la fede e la pietà religiosa.

[124] C. 6 (Migne, *P. L.* CLVIII 564): « Si ergo bene intelligis, quae dixi, dic quomodo tu dissolveres hunc syllogismum, si quis ita contexeret ».

[125] C. 7 (ivi, 566).

[126] C. 8 (ivi, 567): « Utile tamen tibi erit, cum ipsum sophisma, quod te sub pallio verae rationis fallit, in sua fallacia ita nudum conspicies ».

[127] Migne, *P. L.* CLVIII 575-576.

Alcuni pensatori minori dell'XI secolo e anche della Scolastica piú tarda vedevano nell'uso abile di tutte le arti e finezze del pensiero formale il culmine della cultura scientifica, oppure si accostavano alla dialettica e alla scienza profana con diffidenza, riservatezza e timore, considerandole un pericolo per la fede, la Chiesa e l'ascesi. Anselmo d'Aosta, seguendo anche qui la stessa via del suo grande modello Agostino con coraggio e sicurezza, trovò il giusto mezzo fra i due estremi. Il suo genio, aperto alle grandi idee e alle vaste visioni, lo ha preservato ad un tempo sia dall'uso eccessivo che dal timore angoscioso per quanto riguarda la pratica e l'utilizzazione della dialettica e della scienza profana.

Dalla corrispondenza di Anselmo possiamo vedere a sufficienza che egli riserbò interesse e simpatia non solo alla dialettica, ma anche alle altre discipline profane insegnate nelle scuole del tempo [128]. Soprattutto pare abbia attribuito un gran peso alla grammatica, strettamente imparentata con la dialettica. Ne abbiamo una prova in una delle sue lettere a Maurizio [129], uno dei suoi scolari prediletti, di cui gli stava molto a cuore il perfezionamento scientifico ed ascetico. In questa lettera, Anselmo esprime al suo « dilectus filius et frater Mauritius » la sua sincera gioia perché egli, Maurizio, può ascoltare le lezioni dell'eccellente grammatico Arnolfo e lo esorta insistentemente a sfruttare questa occasione con diligenza e serietà [130]. Soprattutto gli raccomanda di leggere attentamente Virgilio

[128] Ci sia consentito di osservare che le lettere di Anselmo non solo racchiudono un materiale di alto interesse per la vita esteriore, per l'attività politico-religiosa di Anselmo e per la storia della Chiesa del tempo; esse sono anche grandemente significative per la conoscenza della vita spirituale del loro autore, per le sue concezioni scientifiche ed ispirazioni ascetiche e, molto spesso, ricordano le lettere di S. Agostino.

[129] Lib. 1, ep. 55 (Migne, *P. L.* CLVIII 1124).

[130] Ivi. Per la terminologia in uso nelle scuole del tempo sono da rilevare le espressioni, presenti in questa lettera, « legere ab aliquo », cioè ascoltare le lezioni di qualcuno (« Audivi quod legas a domini Arnulfo ») e « declinare ».

e gli altri classici, a meno che questi non contengano qualcosa di sconveniente [131]. Da questa lettera apprendiamo pure che lo stesso Anselmo ha impartito lezioni di grammatica. A ragione Mabillon [132] si richiama a questa lettera per dimostrare che proprio i maggiori rappresentanti dell'ordine benedettino hanno parlato a favore dello studio degli *humaniora* nei conventi e che perciò non vi è alcun contrasto tra la vita monastica e la pratica degli studi profani, in particolar modo la lettura dei classici antichi. Con questo favore per la lettura dei classici latini è strettamente connesso l'intento di Anselmo di possedere testi possibilmente corretti e sicuri. Il suo biografo Eadmer [133] racconta che Anselmo, quand'era monaco nel convento di Bec, durante la notte correggeva i manoscritti che in quel tempo presentavano un testo molto corrotto. In una lettera al suo discepolo Maurizio, Anselmo gli chiede di mandargli un esemplare sia della regola di S. Dunstan sia del *De temporibus* di Beda, per poter emendare, con l'aiuto di manoscritti migliori, il testo lacunoso dei *Codices* contenuti nella biblioteca del convento di Bec [134].

Il gusto e la comprensione che Anselmo aveva per la lettura dei classici antichi non sono documentati espressamente negli scritti che trattano argomenti filosofici e specialmente teologici, anche se gli innegabili pregi stilistici dei suoi trattati derivano proprio da studi del genere. Sembra invece che abbiano influito molto sullo stile di Anselmo le opere dei grandi Padri della Chiesa, in particolare di Agostino. Anche l'intenso studio della Sacra Scrittura può aver condizionato piú o meno la qualità del suo stile. La regina d'Inghilterra Matilde, in una lettera ad Anselmo, loda i pregi letterari dei suoi scritti, stabilendo

[131] « Et volo quatenus ut fiat quantum potes, satagas, et praecipue de Vergilio et aliis auctoribus, quos a me non legisti, exceptis his, in quibus aliqua turpitudo sonat ».

[132] *Tractatus de studiis monasticis*, I 40 e II 73.

[133] *S. Anselmi Vita* lib. 1, c. 2, n. 11: « Praeterea libros, qui ante id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant, nocte corrigebat ».

[134] Lib. 1 ep. 34 (Migne, *P. L.* CLVIII 1106).

anche dei confronti con autori classici pagani e cristiani: « Quid namque vestris, domine, scriptis, aut stylo ornatius aut sensu refertius? Non his desunt frontonica gravitas Ciceronis, Fabii aut Quintiliani acumina. In his sane doctrina quidem redundat Pauli, diligentia Hieronymi, elucubratio Gregorii, explanatio Augustini, et quod his maius est, hinc dulcor evangelici stillat eloquii »[135].

Molto piú evidenti appaiono, nelle opere di Anselmo, l'istruzione e la cultura dialettiche. Egli ha posto la dialettica al servizio della speculazione teologica con lo scopo di esporre i suoi concetti in una successione, formulazione e articolazione, che risultino chiare e scientificamente corrette. La dialettica serve all'aspetto formale del suo lavoro scientifico. Gli scritti teologici di Anselmo si distinguono dai lavori, di indirizzo piú pratico, dei suoi predecessori e contemporanei, per una formulazione rigidamente scientifica, per un modo di porre i problemi chiaro e preciso, per una esatta determinazione dei concetti e per la grande scrupolosità delle dimostrazioni. Con quale profondità ha analizzato e definito, nel *Cur Deus homo*, i concetti di libertà, necessità, peccato, soddisfazione ecc.[136]! Egli si sforza continuamente di creare una terminologia ben definita, e di sceverare tra i diversi possibili significati di un termine, mediante una sottile distinzione, quello giusto che si adatti

[135] Lib. 3 ep. 119 (ivi, CLIX 156).

[136] Funke, *Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm*, p. 87 s.: « Essendo anzitutto in possesso di una formulazione del problema il piú possibile esatta, egli, con le sue idee piú profonde e piú corrette, si trova a disporre, per costruire il suo sistema di dottrine, di un materiale ben diverso da quello posseduto dai suoi predecessori. Mentre questi per lo piú davano alle loro argomentazioni un fine omiletico e parenetico e quindi non sentivano la necessità di analizzare e puntualizzare con chiarezza i concetti, anzi spesso, corrispondentemente ai loro scopi, evitavano deduzioni di carattere astratto-concettuale, egli era guidato invece, e dominato, da un interesse strettamente scientifico. Di qui le sue ricerche su problemi esplicitamente formulati intorno ai concetti di libertà, necessità, culto di Dio, soddisfazione, quali non le troviamo prima di lui in tutta al Patristica ».

al caso in questione [137]. Questo desiderio di esprimere i suoi concetti nella forma piú chiara e conseguente possibile lo ha spinto a servirsi, a preferenza, del dialogo. La forma dialogica gli permette una precisazione molto esatta dello « status quaestionis » [138] e una inequivocabile espressione dei concetti fondamentali del problema da trattare. La forma dialogica rende possibile lo sviluppo e la soluzione del problema per mezzo dell'*interrogatio* e della *responsio* [139]. La discussione ha termine quando il *discipulus* non ha piú domande da porre, né obiezioni da sollevare e, grazie alle spiegazioni, alle risposte e dimostrazioni del *magister*, amorevolmente sollecito a risolvere ogni difficoltà, ha del tutto chiara la materia teologica presentata, sia nel complesso che nei singoli punti [140]. Salta agli occhi la somiglianza di questa forma dialogica anselmiana con quella tecnica formale dell'esposizione filosofico-teologica che si presenta nelle *Summae*, nei Commenti alle *Sentenze*, nelle *Quaestiones* e *Quodlibetalia* della Seconda Scolastica, e che è costruita secondo lo schema: « obiectiones - responsio principalis (corpus articuli) - responsiones ad obiectiones ». Ambedue le forme di esposizione si basano sulla *quaestio* e sulla *responsio* (*solutio*). Abelardo, che ha acquistato importanza per la formazione della tecnica formale del metodo scolastico grazie al suo *Sic et non*, è stato anch'egli

[137] Cosí ad es. in *Monologium* c. 8 (Migne, *P. L.* CLVIII 155-166): « Quomodo intelligendum sit quod omnia fecit ex nihilo » ecc. Per avviare a soluzione questo problema egli offre una triplice *interpretatio* (*significatio*) del creare e del divenire dal nulla.

[138] Circa l'esatta impostazione del problema nel dialogo *Cur Deus homo* cfr. Funke, loc. cit., p. 123 ss.

[139] « Et quoniam ea, quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent, et ideo plus placent: unum ex illis qui hoc flagitabant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem: ut Boso quaerat et Anselmus respondeat » (*Cur Deus homo*, lib. I, c. 1; Migne, *P. L.* CLVIII 362). Cfr. il prologo al dialogo *De veritate* (ivi, 467).

[140] Nel dialogo *De libero arbitrio* il *discipulus* conclude cosí la discussione: « De diffinitione et divisione libertatis huius Deo annuente, sic mihi satisfecisti, ut nihil queam invenire quod necesse habeam de illis interrogare » (c. 14; Migne, *P. L.* CLVIII 506).

autore di dialoghi. Per la forma da dare ai suoi dialoghi Anselmo aveva del resto un valido modello negli scritti agostiniani, in Boezio e anche in una serie di opere della Prima Scolastica [141]. I suoi dialoghi, nell'impostazione e nella tecnica, hanno subito la influenza della dialettica e perciò si trovano sullo stesso terreno del metodo della *disputatio* sviluppatosi rapidamente nel XII secolo dopo che venne conosciuta tutta la logica aristotelica. La forma dialogica, così com'è stata usata da Anselmo, presenta in più, rispetto alla tecnica formale di esposizione usata nella Seconda Scolastica, per esempio nella *Summa Theologica* di S. Tommaso, una certa freschezza e vivezza drammatiche, una varietà che tien sempre desto l'interesse e un maggior rilievo dato all'intima connessione fra le singole obiezioni. Per contro, nell'ordinamento tripartito della trattazione, e cioè secondo « obiectiones - responsio principalis - responsiones ad obiectiones », i concetti principali e i principali nessi risultano più spiccati e, al tempo stesso, è disponibile uno spazio maggiore per una motivazione delle proposizioni principali più estesa ed approfondita. Inoltre, in una siffatta trattazione, si acquisisce meglio una visione generale su vasti settori del sapere e si può costruire più facilmente un sistema di tutta la verità filosofico-teologica, a meno che le principali idee direttive non vengano oscurate e soppiantate da una quantità eccessiva di obiezioni e cavilli. Però queste considerazioni comparative esulano, a dire il vero, dai limiti della prima parte della storia del metodo scolastico, parte che si conclude con Anselmo. A noi interessa qui aver accertato la circostanza che Anselmo aveva una solida formazione dialettica e che essa ha avuto influenza e importanza per l'aspetto formale della sua opera.

[141] Per la storia del dialogo cfr. le approfondite ricerche di R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 voll. Leipzig 1895. L'opera tratta principalmente dell'epoca classica, mentre non prende in approfondita considerazione il Medio Evo e l'età moderna. Cfr. anche O. Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*.

Di importanza ancora maggiore e di piú vasta portata per la teologia di S. Anselmo sono la sua disposizione e preferenza per le speculazioni metafisiche. Se confrontiamo le opere del grande arcivescovo di Canterbury, particolarmente il *Monologium* e il *Proslogium*, con gran parte dei libri di *Sentenze* e *Summae*, edite ed inedite, del XII secolo e anche dell'inizio del XIII, siamo stupiti dalla grande quantità di argomenti, di pensieri profondi, di grandiose concezioni, dall'altezza e profondità della speculazione metafisica, che si rilevano nelle opere del Santo. Proprio per queste qualità gli scritti di Anselmo, il quale tuttavia non poteva ancora conoscere la metafisica aristotelica, superano per vigoria, elevatezza e bellezza di contenuto quelle opere posteriori già in parte illuminate dai primi raggi della conoscenza degli scritti metafisici di Aristotele, che l'Occidente andava gradatamente acquistando. Mentre in questi ultimi scritti la dialettica, una dialettica perfezionatasi attraverso l'affluire di nuove fonti logiche, in particolare di tutta la logica aristotelica, si occupa in diversi modi di un lavoro minuto e accurato sulle *auctoritates*, sui passi della Scrittura e dei Padri, Anselmo invece affronta animosamente l'alto volo della speculazione metafisica. Proprio in questo orientamento metafisico dobbiamo vedere il fattore principale per il raggiungimento di quella visione razionale della materia di fede che Anselmo aveva programmaticamente enunciato nel suo « credo ut intelligam ».

Leggendo gli scritti di S. Anselmo troviamo una costante, amorevole e profonda penetrazione dei problemi metafisici. Incontriamo i grandi concetti metafisici di S. Agostino, compresi e utilizzati come era possibile solo ad un pensatore congeniale ad Agostino. Carattere specificamente metafisico ha il dialogo anselmiano *De veritate* [142], una

[142] Migne, *P. L.* CLVIII 467-486. Cfr. Domet de Vorges, *Saint Anselme*, pp. 121-131. Un'approfondita analisi valutativa del dialogo *De veritate* è in Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Canterbury*, pp. 59-71; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*², p. 176.

trattazione di tipo agostiniano, sul concetto e le forme della verità. Benché anche qui lo studio venga impostato sulla verità logica (« veritas enuntiationis »), sulla verità morale («rectitudo voluntatis», «veritas actionis»), tuttavia il centro di gravità della trattazione è costituito dalla verità ontologica. Per Anselmo la definizione della verità che abbraccia tutte le forme di verità è « rectitudo sola mente perceptibilis » [143]. L'influenza agostiniana è particolarmente visibile nella conclusione (presente anche nel *Monologium*) che l'esistenza della verità è basata su quella di Dio in quanto somma verità, verità in sé (« summa veritas per se subsistens ») [144]. È significativo che Anselmo, il Padre della Scolastica e Tommaso d'Aquino, il Principe della Scolastica, abbiano scritto ambedue un trattato sulla verità. È vero che le *Quaestiones disputatae de veritate* dell'Aquinate elaborano con molto maggior chiarezza e scientificità un materiale incomparabilmente piú ricco; tuttavia, anche il *De veritate* di Anselmo, che si giovava di mezzi molto piú modesti, rivela una disposizione alla speculazione metafisica approfondita molto superiore al livello medio degli scrittori suoi contemporanei [145]. Però, il talento metafisico di Anselmo si è dispiegato con molto maggior ricchezza nel *Monologium*. [illegible]endenza per la speculazione metafisica è rivelata già dal fatto che Anselmo è il primo, dall'epoca carolingia in poi, che fa Dio nuovamente oggetto di approfondita ricerca scientifica e di esposizione monografica [146]. Nei manoscritti il *Monologium* è indicato anche come trattato *De essentia divinitatis* e il *Proslogium* come *De existentia divinitatis*. Anselmo ha trattato l'idea di Dio espli-

[143] C. 11 (Migne, *P. L.* CLVIII 480).

[144] C. 10 (ivi, 478 s.). In questo capitolo Anselmo si richiama al cap. 18 del *Monologium*.

[145] De Wulf, loc. cit., p. 177: « Moins précise que la théorie thomiste, la doctrine métaphysique de S. Anselme est cependant exacte ». S. Tommaso si occupa anche della definizione anselmiana della verità (*De verit* q. 1, a. 1; *S. th.* 1, q. 16).

[146] Vedi in proposito Van Weddingen, loc. cit., pp. 243-246; Domet de Vorges, loc. cit.

citamente da un punto di vista speculativo: avendo evitato a bella posta di fare una raccolta e una rielaborazione dialettica di *auctoritates*, di citazioni dai Padri su Dio e le Sue qualità, e non avendo previsto nel suo piano di lavoro l'esposizione positiva biblico-patristica della dottrina di Dio e della Trinità, Anselmo, per dare contenuto e nesso alle sue idee, dovette immergersi nelle speculazioni metafisiche, utilizzando in maniera personalissima le premesse agostiniane. Lo svolgimento della dimostrazione dell'esistenza di Dio richiedeva un approfondimento dei concetti del Bene, del perfetto, del vero, dell'essere, della causa ecc.; la trattazione delle qualità di Dio, in particolare dell'eternità, dell'incommensurabilità e dell'immutabilità non poteva compiersi senza un'analisi dei concetti metafisici di tempo, spazio ecc. atti a rendere piú comprensibili tali qualità al nostro pensiero.

La dottrina trinitaria forniva l'occasione per trattare i concetti metafisici di sostanza, persona ecc.; mentre la trattazione e l'approfondimento dei processi interni a Dio portavano a ricerche psicologiche preliminari. Il dialogo *De libero arbitrio* offre considerazioni psicologiche particolarmente importanti sulla libertà ecc. [147]. Un prodotto del genio metafisico di Anselmo è la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio. Questa prova, molto discussa, è « un'idea che, scaturita dall'audacissimo filosofare di una persona convinta dell'onnipotenza della filosofia, sostenuta dall'acume e dalla capacità di astrazione di una mente vulcanica, proprio per la sua spiccata originalità, dovette costringere a prender posizione, almeno nei confronti della dimostrazione dell'esistenza di Dio in quanto tale, quegli intelletti che solo lentamente andavano indirizzandosi verso questi problemi » [148]. Anselmo, dunque, ha rivolto la sua

[147] Migne, *P. L.* CLVIII 489-506. Per la psicologia di Anselmo a cui spesso non si riserba la dovuta attenzione nei manuali e nei testi di storia della filosofia cfr. Domet de Vorges, loc. cit. 185.

[148] Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster 1907, p. 20.

attenzione, in maniera completa, ai problemi metafisici [149]. Anche nelle lettere non poteva fare a meno di affrontare tali problemi: cosí, nella lettera al Priore Bernardo e ai suoi monaci si ferma a parlare dei concetti di sostanza e di persona, come vengono usati nella dottrina della Trinità, e tratta anche della differenza di terminologia nella Patristica latina e in quella greca [150]. In una lettera a Maurizio si occupa della natura del male [151].

Anselmo ha posto al servizio della Teologia i suoi studi metafisici ispirati ad Agostino, per raggiungere una conoscenza razionale della materia di fede.

Siamo al termine della nostra indagine sui mezzi con i quali Anselmo cercò di conseguire un « intellectus fidei ». Penetrazione entro le analogie naturali di Dio, approfondimento particolare dell'immagine di Dio impressa nell'anima umana, purezza etica soprannaturale e santificazione di se stessi, una grande gioia per il possesso della verità, libera da tendenze nominalistiche e sostenuta da un sano realismo, un fruttuoso impiego della dialettica e un'approfondita speculazione metafisica: tutti questi fattori sono serviti ad Anselmo per acquisire una conoscenza razionale della materia di fede, per realizzare magistralmente il suo grande programma: « Credo ut intelligam ».

B. *La funzione sistematizzante della « ratio »*

Il secondo compito svolto dalla *ratio* entro la speculazione di S. Anselmo è rappresentato da un'attività di rac-

[149] Mignon (*Les origines de la scolastique* I, p. 50) osserva a proposito delle opere metafisiche di Anselmo: « C'est à juste titre en effet que le saint docteur a été appelé le fondateur de lá métaphysique au moyen âge ». Van Weddingen, loc. cit. p. 57: « C'est avec émotion que l'on salue cette grande et douce figure, ce moine fervent enivré de délices d'extase, mais préoccupé jusqu'à son dernier souffle de montrer à la raison tout ce qu'il lui est donné d'entrevoir ici-bas de la vérité, des mystères, de l'Absolu ».

[150] Lib. 4, ep. 104 (Migne, *P. L.* CLIX 252-254).

[151] Lib. 2, ep. 8 (Migne, *P. L.* CLVIII 1155).

colta e di organizzazione sistematica della materia. Quanto piú profondamente l'intelletto umano penetra in un argomento, quanto piú a fondo si occupa di una singola verità e la esamina da tutti i punti di vista, tanto piú numerosi saranno le relazioni e i nessi con altre verità che esso riuscirà a scoprire. Le verità, naturali o soprannaturali, si presentano all'intelletto come un tutto organico, come una ben ordinata unità di piú parti. L'intelletto, nella sua ricerca, è spinto a rappresentare questo complesso di verità come un tutto o, per lo meno, a metterne in evidenza vasti settori, parti piuttosto ampie e a darne una esposizione organica. A questa opera di sistematizzazione che tocca ampi settori della verità, la metafisica e la dialettica offrono preziosi servigi: la metafisica, in quanto mette a disposizione importanti concezioni entro cui possono venir sistemati i singoli problemi e utilizza i primi grandi e fondamentali concetti ontologici per la costruzione metodica di un sistema scientifico unitario; la dialettica, in quanto cerca di configurare rettamente, chiaramente e ordinatamente il nesso tra le singole verità nonché le conclusioni, le differenze e determinazioni che esprimono questo nesso.

Anselmo d'Aosta ebbe un talento sistematico eccezionale. Harnack [152] lo definisce « sistematico di particolare energia, anzi il fondatore della sistematica medioevale, nonostante la carenza di materiale filosofico esistente a quel tempo ». Loofs [153] trova che « il pensiero di Anselmo abbraccia il tutto in maniera piú libera ed efficace che non la sistematica della Scolastica posteriore, formalmente piú avanzata ». Anche Picavet [154] è pieno d'ammirazione per la conclusa unità del sistema teologico-metafisico anselmiano.

[152] *Dogmengeschichte*, p. 330.

[153] *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], p. 506.

[154] *Esquisse d'une histoire comparée des philosophies médiévales*, p. 186: « Ses œuvres, analysées et rapprochées, offrent un système théologico-métaphysique, d'unité et d'une liaison incontestables ».

Anselmo, è vero, non ha dato vita ad alcun sistema speculativo generale, in grande stile, della dottrina cristiana, ma ha fornito trattazioni sistematiche di singole parti di capitale importanza della speculazione cristiana, quasi miniature tracciate con cura ed acume, di concezione geniale e di grandiosa prospettiva. Come dalla Sainte-Chapelle di Parigi, sorta di cattedrale in miniatura, traspare il genio architettonico dell'artista allo stesso modo in cui si rivela nelle maestose cattedrali di Nôtre-Dame e di Reims, cosí i trattati di Anselmo, di proporzioni relativamente modeste, nella loro rigida struttura, dominata da un ben saldo pensiero, rivelano abilità e talento sistematici non meno dei grandi in-folio che raccolgono le *Summae* teologiche della Seconda Scolastica.

Gli scritti di Anselmo hanno utilizzato e sviluppato acutamente e conseguentemente basi e premesse sicure; essi — come nota giustamente Funke [155] — « in gran parte, specialmente il *Cur Deus homo*, non sono quasi altro che una catena di sillogismi costruiti uno sull'altro, un'unica grandiosa conclusione ».

Un capolavoro della Sistematica è il *Monologium*, « una completa dottrina di Dio, colto nell'unità della natura e nella trinità delle persone, sviluppata e suddivisa secondo un criterio strettamente logico » [156]. Quest'opera, che affronta un argomento molto complesso, si fonda sullo svolgimento del concetto di assoluto; ne costituisce la struttura la dimostrazione dell'esistenza di Dio condotta da un punto di vista metafisico: dai concetti del buono, del perfetto, dell'essere e dalla differenziazione di grado delle qualità delle cose viene dimostrata, con stretta consequenzialità, l'esistenza di un « summe magnum, summe bonum, summum ens sive subsistens id est summum omnium quae sunt » [157].

[155] *Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm von Canterbury*, p. 122.
[156] Scheeben, *Dogmatik*, I, p. 424.
[157] Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, p. 26 ss.; Bäumker, *Witelo*, pp. 290-310. Le prove anselmiane dell'esistenza di Dio vanno dal cap. 1 al cap. 4.

Le conoscenze sulla natura di Dio, acquisite nella dimostrazione della sua esistenza, vengono ulteriormente utilizzate e approfondite nel trattare le qualità di Dio. Innanzi tutto, in connessione con le prove dell'esistenza di Dio, si afferma, in maniera molto recisa, in riguardo alla natura di Dio, che questa « summa natura » non è causata né da se stessa né da qualcos'altro, che essa è « per se et ex se ipsa » [158]. Dopo che si è stabilita e chiarita da un punto di vista metafisico l'*aseitas* divina, si spiega ampiamente, in una serie di capitoli, che — e come — tutto ciò che esiste al di fuori di Dio, la « rerum universitas », è causato da Dio [159]. Particolare attenzione viene dedicata al concetto di creazione, al « facere ex nihilo » e alla dottrina delle idee divine, di cui sono immagini le cose create. Per chiarire questi problemi, Anselmo si serve dell'analogia con la creazione artistica. Viene messa in rilievo anche la dipendenza delle creature, nella loro sussistenza, dalla costante attività e previdenza di Dio. Col capitolo XV inizia la trattazione delle proprietà di Dio. Innanzi tutto si stabilisce, in via generale, che tutti gli attributi spettano a Dio *substantialiter*, che Dio è « summa essentia, summa vita, summa ratio, summa iustitia » ecc. [160]. Tutti questi concetti derivano dall'idea che la « summa natura per se et ex se ipsa est », cioè dall'idea di *aseitas*. Sulla base di queste considerazioni generali intorno alle qualità divine vengono trattate singolarmente la semplicità, l'eternità, l'incommensurabilità, l'onnipresenza e l'immutabilità, in una maniera rigorosamente scientifica, chiara, profonda, doppiamente straordinaria se si pensa ai modesti ausilii metafisici di cui disponeva Anselmo [161].

Il capitolo XXIX illustra la dottrina della Trinità, che mostra una struttura ripartita tanto rigorosamente quanto la dottrina generale di Dio.

[158] Capp. 5 e 6.
[159] Capp. 7-14.
[160] Capp. 15 e 16.
[161] Capp. 17-28.

Innanzi tutto, ci si ricollega al concetto della *locutio* divina, « per quam facta sunt omnia », concetto già usato nello svolgimento della dottrina generale della divinità, e si dimostra la consustanzialità di questa parola divina con il «Summus Spiritus», con la infinita natura spirituale di Dio.

In maniera piú completa, perfino rispetto alla Scolastica posteriore, alla Seconda Scolastica vera e propria, Anselmo tratta e mette in risalto la relazione della parola divina con le cose create, sí che il « Summus Spiritus » e il « Verbum » vengono ad essere il creatore, il principio di tutte le cose finite [162]. Nel capitolo XXXVIII viene considerato il rapporto reciproco tra « Summus Spiritus » e « Verbum », e intanto viene affermato che essi, salva restando la loro consustanzialità, sono *duo*. Questa « ineffabilis pluralitas » si fonda sul fatto che è proprio dell'uno procedere dall'altro, mentre è proprio dell'altro che il primo proceda da lui [163]. L'ulteriore ricerca, procedente con sicurezza e metodo, su come il « Verbum » proceda dal « Summus Spiritus » porta alla conclusione che questo procedere sia una generazione, che perciò il « Summus Spiritus » stia al « Verbum » come padre a figlio, come « genitor » a « genitus » [164]. Il carattere intellettuale di questa generazione offre l'occasione per considerazioni sul Figlio come « intelligentia », « sapientia Patris » ecc. Alla dottrina del *Logos* si ricollega, nel capitolo XLIX, la dottrina dello Spirito Santo, di cui si chiarisce il procedere dal Padre e dal Figlio come divino amore ipostatico. Di qui una serie di problemi sul reciproco rapporto fra le tre persone divine. Viene trattata anche la pericoresi trinitaria [165]. La conclusione di questa dottrina trinitaria, che segna il culmine della speculazione anselmiana, è data da una trattazione, con inizio al capitolo LXIV, del rapporto tra ragione umana e mistero della Tri-

[162] Capp. 30-37.
[163] Cap. 38.
[164] Capp. 39 e 55.
[165] Cap. 59.

nità, a cui viene ricollegato il riferimento all'immagine che della Trinità è stampata nell'anima umana: questo punto segna il passaggio al concetto conclusivo del *Monologium*, e cioè che la Trinità è l'oggetto della nostra fede, della nostra speranza e del nostro amore [166].

Da questi brevi accenni sul *Monologium* non dovrebbe essere difficile capire che si tratta di un'opera sistematica di prim'ordine. Nelle raccolte di *Sentenze* del XII secolo, particolarmente in quella di Pietro Lombardo e, in buona parte, anche nelle *Summae* inedite della fine dell'XI secolo e dell'inizio del XII, e, s'intende, anche nei commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, non esiste una separazione fra le dottrine di Dio e della Trinità, e, soprattutto, lascia a desiderare la connessione sistematica dei problemi teologici; ancora nella età della Seconda Scolastica S. Tommaso [167], all'inizio della *Summa theologica*, si lagna della carenza di sistematica nei lavori scientifici del tempo. Orbene, constatiamo nel *Monologium* di S. Anselmo, al sorgere della Prima Scolastica, il dispiegarsi di un eccezionale talento sistematico: le riflessioni straordinariamente profonde, procedenti con rigorosa consequenzialità, di un grande genio speculativo, intorno alle piú alte verità, ai piú ardui problemi, trovano qui la loro piú piena espressione.

È difficile nella letteratura teologica trovare un quadro della dottrina di Dio e della Trinità che sia cosí pregnante, acuto, e rigorosamente sistematico [168]. Il *Monologium*, dice Hasse [169], «può essere definito già una *Summa* in piccolo: infatti, anche se *ex professo* vi viene trattata solo la teologia in senso stretto, tuttavia da questa vengono derivate

[166] Capp. 69-79.
[167] *S. th.* 1, prologus.
[168] Bainvel, voce *Anselme* in «Dictionnaire de théologie cath.» I, p. 1335: «Ni les Pères, ni Augustin n'avaient rien de si précis, de si puissamment raisonné, de si fortement lié sur l'essence et les attributs de Dieu, et je ne pense pas que depuis on ait rien de si bien comme précis de théodicée».
[169] *Anselm von Canterbury*, parte II, p. 33.

le linee principali della cosmologia e dell'antropologia, perfino della soteriologia; l'opera traccia un quadro di tutta la dottrina ecclesiastica, ne costruisce una metafisica, e in maniera cosí sistematico-speculativa che difficilmente, sotto questo aspetto, un'opera della Scolastica potrebbe misurarsi con essa ».

Il *Proslogium* offre un completamento della dottrina di Dio, visto nell'unità della sua natura, quale è sviluppata nel *Monologium.* L'operetta, che per molti versi ricorda l'immediatezza e il vivace entusiasmo delle *Confessioni* agostiniane, inizia con un'esortazione all'anima affinché si dedichi alla contemplazione di Dio. L'uomo è stato creato per contemplare Dio. Egli cerca Dio, ma può cercarlo solo se Dio lo ammaestra; può trovare Dio solo se Dio gli si mostra. Il nucleo di questo scritto è costituito dalla cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio. Ad essa segue una esposizione, sufficientemente articolata, delle proprietà di Dio, soprattutto di quelle etiche, a cui nel *Monologium* è prestata minore attenzione. Il libretto termina con una colorita rappresentazione del beatificante possesso e godimento di Dio uno e trino. Benché nel *Proslogium* accanto al fattore metafisico-speculativo compaia anche — e molto spiccato — l'elemento mistico-contemplativo, tuttavia anche quest'opera di Anselmo rivela, pur se non nella stessa misura del *Monologium,* il suo meraviglioso talento sistematico. Completamento della dottrina trinitaria del *Monologium* è lo scritto anselmiano *De processione Spiritus Sancti contra Graecos,* che dimostra la capacità sia metodologica che sistematica del suo autore [170]. L'argomento di Anselmo, rigorosamente logico, si basa su quel che, nella dottrina trinitaria, è comune ai Latini e ai Greci, per poi, di là, attraverso argomenti filosofici e prove bibliche, dimostrare il procedere dello Spirito Santo anche dal Figlio, confutando cosí gli argomenti contrari dei greci scisma-

170 Migne, *P. L.* CLVIII 280-326.

tici [171]. In questo scritto, Anselmo tratta delle relazioni divine e, nel secondo capitolo, enuncia, quale fondamentale legge in questo campo, il concetto che in Dio tutto è « unum ubi non obviat aliqua relationis oppositio », concetto che risultò importante e fruttuoso per la speculazione della teologia posteriore e che è stato accolto nella dottrina ecclesiastica con il *Decretum pro Jacobitis* del Concilio Fiorentino [172].

Il fulgido talento sistematico di Anselmo riluce anche nel *Cur Deus homo*, che espone la teoria della soddisfazione. « La chiarezza del contenuto concettuale rese possibile ad Anselmo, anzi lo spinse a creare anche una teoria formale completa, in quanto ciò rispondeva al suo scopo, a porre ad essa fondamenta ben profonde, come pure a fissare delle premesse, per poi erigere un completo ed unitario sistema dialettico, di ricco contenuto e di perfetta struttura logica, il primo di questo genere » [173]. La sistematica del *Cur Deus homo* si manifesta non tanto in una disposizione precisa e sempre rispettosa, quanto piuttosto nell'elaborazione rigorosamente logica e nello svolgimento dei concetti da salde basi e premesse metafisico-dialettiche e dogma-

[171] Cap. 1: « Quae communis est Latinis et Graecis fides de Trinitate ». Si confronti questo trattato polemico anselmiano — che si serve a preferenza di argomenti filosofici — con le opere corrispondenti — che utilizzano invece soprattutto materiale patristico — *Contra errores Graecorum* di S. Tommaso e *De aeterna processione Spiritus Sancti* del Cardinale Matteo di Acquasparta.

[172] Cfr. Janssens, *De Deo trino* p. 252 ss.; Pohle, *Dogmatik* I², p. 336. Il passo estremamente interessante per la storia dei Dogmi si trova nel *De processione Sp. S.* c. 2 ed è del seguente tenore: « Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant; ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis; nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur, quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis » (Migne, *P. L.* CLVIII 288).

[173] Funke, *Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm von Canterbury*, p. 98. A p. 82 ss. si trova un esame della struttura del *Cur Deus homo*. Cfr. anche J. F. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, München 1904, p. 20 ss.; Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn 1908, p. 181 ss.

tiche. Il sistema del *Cur Deus homo,* secondo quanto afferma Trendelenburg, non è tanto un sistema « d'ordine » quanto un sistema « di sviluppo » [174]. Per diversi che possano essere i giudizi storici e di contenuto sulla dottrina della soddisfazione, a seconda dell'orientamento degli autori, unanime tuttavia è il riconoscimento della conchiusa sistematica del *Cur Deus homo.* Cosí Harnack, il quale, particolarmente nel *Manuale di storia dei dogmi,* fa una critica alquanto accentuata di tale dottrina di Anselmo, nota, nella sua « rappresentazione piuttosto concisa della storia dei dogmi » [175], che « Anselmo nel dialogo *Cur Deus homo* ha condensato e trattato con unità e logica tutto l'insieme della religione cristiana ». Loofs [176] scrive di Anselmo: « I suoi *libri duo Cur Deus homo* sono un geniale tentativo di condensare in una unica concezione centrale tutti i dogmi della Chiesa: il suo interlocutore Boso dichiara alla fine: " Per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quidquid in novo veterique testamento continetur, probatum intelligo " ». Anche Krüger [177], sempre a proposito di quest'opera, parla della « ragionata, ordinata dialettica di Anselmo, universalmente valida ».

Problemi della dottrina dell'Incarnazione e di quella trinitaria si trovano raggruppati e trattati insieme nell'opera di cui abbiamo già parlato a proposito della posizione di

[174] Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* II, Berlin 1840, p. 335 s.: « Noi distinguiamo tra sistema d'ordine e sistema di sviluppo. Entrambi dominano una gran quantità di cognizioni attraverso l'unità, solo che nell'uno predomina la prospettiva della classificazione, nell'altro la viva forza generatrice di un principio; nel primo, sostanze finite vengono raggruppate secondo il loro grado di parentela, nel secondo esse si generano dai loro fondamenti ».

[175] *Dogmengeschichte*[4], p. 338.

[176] *Leitfaden der Dogmengeschichte*[4], p. 507. F. Ch. Baur (*Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [1838] p. 189) vede nella teoria anselmiana della *satisfactio* « una prova luminosa dell'acume dialettico-speculativo degli Scolastici ». Cfr. anche Neander, *Christliche Dogmengeschichte,* Berlin 1857, p. 100.

[177] *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit,* p. 263.

Anselmo nella controversia degli universali, e cioè lo scritto polemico contro Roscellino *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*; tale raggruppamento si trova anche nella letteratura patristica e, piú tardi, anche in Abelardo, in Ugo di S. Vittore ecc.

Anselmo, quindi, ha rivelato un talento sistematico eccezionale in una serie di monografie concettualmente profonde e accuratamente elaborate. Poiché egli prendeva come presupposto il materiale positivo sia biblico che patristico, senza però riportarlo espressamente, gli era possibile ricavare tanto piú esattamente i nessi e le intime connessioni fra le singole verità nonché individuare e dimostrare con tanto maggiore chiarezza le ripercussioni di grandi principi ed idee sui diversi settori della speculazione teologica. Inoltre, la continuità e la essenzialità della sistematica non erano danneggiate, in Anselmo, da oziosi quesiti di scuola né da sottigliezze non pertinenti alla questione in discussione.

Anche se Anselmo non ha racchiuso in una grande *Summa* l'intero contenuto della verità naturale e soprannaturale, non è tuttavia difficile, dai suoi lavori particolari, ricavare una sorta di *Summa* teologica, cioè una trattazione complessiva, di tipo speculativo, dei principali argomenti della dottrina cristiana. Lo stesso Anselmo accenna piú volte alle strette relazioni esistenti fra i suoi scritti. Spesso i suoi scritti si riallacciano a concetti già accennati in altri lavori, e trattati in questi piú superficialmente, e che divengono poi oggetto, da parte di Anselmo, di una approfondita trattazione monografica. Cosí, nel prologo al dialogo *De veritate*, Anselmo fa notare la connessione tra i quattro trattati, sviluppati in forma dialogica, *De grammatico*, *De veritate*, *De libero arbitrio*, *De casu diaboli*, ed esprime il desiderio che essi vengano trascritti proprio in quell'ordine, in considerazione delle connessioni reciproche di contenuto e della forma di esposizione, benché in effetti queste trattazioni non costituiscono un *continuum* né per il contenuto

né per la forma [178]. Il *De veritate* si riallaccia ad un concetto espresso nel capitolo XVIII del *Monologium*; il *De conceptu virginali et originali peccato* [179] è, come risulta dal prologo dello stesso Anselmo [180], la trattazione piú approfondita di un concetto espresso nel *Cur Deus homo.* Che Anselmo tratti in due o piú scritti lo stesso settore della teologia, ad esempio la dottrina di Dio e quella trinitaria, non vuol dire che egli, in sostanza, faccia delle ripetizioni, mutando solo l'ordine esteriore dei suoi pensieri; si tratta invece di trattazioni che chiariscono da diversi lati e punti di vista il medesimo tema. In questo modo due o piú scritti si integrano e si completano a vicenda, dando vita ad una trattazione complessiva completa e approfondita di un delimitato settore della speculazione teologica.

Se volessimo coordinare i principali scritti di Anselmo per il loro contenuto e il loro reciproco nesso, fino a formare un tutto sistematico, scorgeremmo nel *Monologium*, nel *Proslogium* e nello scritto polemico *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* un efficace quadro complessivo della dottrina di Dio, uno per natura, trino nelle persone e principio creatore di tutto il finito. Il dialogo *De veritate*, collegato ad un concetto del *Monologium*, segna il passaggio alla considerazione teologica dell'uomo e traccia, nelle sue linee fondamentali, una psicologia della vita intellettuale dell'uomo. Una psicologia della volontà è data dal dialogo *De libero arbitrio* [181], mentre il dialogo *De casu diaboli* [182] offre una visione della psicologia del mondo angelico, spe-

[178] « Qui videlicet tractatus, quamvis nulla continuatione dictaminis cohaereant, materia tamen eorum, et similitudo disputationis exigit, ut simul eo, quo illos commemoravi, ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio ordine sint conscripti, antequam perfecti essent, sic tamen eos, ut hic posui, volo ordinari » (Migne, *P. L.* CLVIII 468).

[179] Ivi, 431-464. Sulla dottrina del peccato originale esposta in quest'opera di Anselmo cfr. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mainz 1905, pp. 59-72.

[180] Migne, *P. L.* CLVIII 431.

[181] Ivi, 489-506.

[182] Ivi, 325-360.

cialmente di quello degli angeli caduti, illustrando anche la natura del peccato («amartologia»). Il passaggio al problema dell'Incarnazione è segnato dal *De conceptu virginali et de originali peccato*, esauriente teoria del peccato originale. Sempre il problema dell'Incarnazione è oggetto di due libri, *Cur Deus homo* e *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi* (contro Roscellino). Mentre quest'ultima opera, che si occupa in parecchi capitoli del problema della Trinità, stabilendo cosí un'intrinseca ed intima connessione tra il problema della Trinità e quello dell'incarnazione, tratta problemi fondamentali della cristologia, il libretto *Cur Deus homo* costituisce una originale e profonda trattazione della soteriologia. Problemi concernenti la grazia compaiono nel profondo lavoro *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*[183]. Piccoli frammenti di una dottrina dei Sacramenti sono i trattati *De tribus Waleranni quaestionibus ac praesertim de azymo et fermentato*, *De sacramentorum diversitate ad Walerannum episcopum*, e *De nuptiis consanguineorum*[184].

La connessione sistematica degli scritti di S. Anselmo fu notata da posteriori rielaboratori e commentatori nel periodo post-tridentino della teologia cattolica. G. Porta[185] e N. M. Tedeschi[186] hanno presentato tutta la dottrina di S. Anselmo sotto forma di un manuale teologico. Saenz d'Aguirre[187], nel suo poderoso commento al *Monologium* (contenuto in tre in-folio) ha lumeggiato i rapporti tra la

[183] Ivi, 507-542.

[184] Ivi, 541-548; 551-554; 557-560.

[185] *Theologia scholastica secundum principia S. Anselmi*, Romae 1690.

[186] *Scholae S. Anselmi doctrinae*, Romae 1705. Cfr. Hurter, *Nomenclator* II², p. 1296.

[187] *Theologia S. Anselmi commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata*. Quest'opera, da noi già frequentemente citata, è un commento del *Monologium* fino al cap. 66 e costituisce quindi un'esposizione molto esauriente delle concezioni anselmiane sulla Trinità e sulla divinità. Sul cardinale Saenz d'Aguirre cfr. Hurter, loc. cit., p. 521 ss.; *KL* I², p. 366 ss.; *Dictionnaire de théologie catholique*, I, p. 639 ss.

teologia anselmiana e la Scolastica successiva, con particolare riferimento a Tommaso d'Aquino. G. B. Lardito, in tre in-folio, ha commentato esaurientemente i libri *Cur Deus homo*, *De fide trinitatis et de incarnatione Verbi*, *De processione Spiritus Sancti*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, rimandando continuamente a concetti correlativi dell'Aquinate [188]. Olivarez [189] ha pubblicato un commento a tutte le opere di S. Anselmo.

Certo, questi teologi hanno eccessivamente sottolineato la concordanza tra Anselmo e Tommaso, svisando cosí alquanto il carattere della speculazione anselmiana. Inoltre, tali commenti, veri arsenali di dottrina scolastica, sono troppo vasti e massicci. Perciò in essi, anche se viene preso in considerazione il nesso esistente tra i vari concetti e scritti di Anselmo, non risulta posta sufficientemente in rilievo la sistematica di S. Anselmo.

C. *L'attività della « ratio » nel superamento delle obiezioni e nella composizione di apparenti contraddizioni*

La *ratio*, nella speculazione anselmiana, non ha solo il compito di cercare una conoscenza razionale della verità di fede e di offrire, in un'esposizione sistematica, un panorama che abbracci vasti settori di quella verità; essa ha anche, come terza funzione, il compito di perseguire la soluzione delle difficoltà che si presentano al limitato intel-

[188] I tre voll. dell'opera di Lardito, anch'egli Benedettino come Saenz d'Aguirre, sono intitolati: a) *S. Anselmi... uterque liber Cur Deus homo nec non alius de incarnatione Verbi et fide Trinitatis scholiis et commentariis illustratus, disputationibus scholasticis complectens, quidquid a S. Thoma q. 1-26 de Deo incarnato examinatur*, Salmanticae 1699. b) *De summa Trinitate, de voluntate Dei eiusque visione beatifica*, Salmanticae 1700 (Commento al *De processione Sp. S.*). c) *De peccatis in communi et in particulari*, Salmanticae 1703 (Commento al *De conceptu virginali et de originali peccato*). Su Lardito cfr. Hurter, *Nomenclator*, II², p. 362.

[189] *Commentarius in universos S. Anselmi tractatus*, Vallisoleti Salmanticae 1776-1785.

letto umano nella sua ricerca della verità, particolarmente della verità soprannaturale e rallentano il processo che porta al completo possesso di detta verità.

Il teologo, proprio quando si applica per tentare di acquisire una conoscenza razionale della verità di fede e di chiarire e spiegare i misteri soprannaturali con i mezzi e le forme del pensiero e del sapere naturali, incontra, entro queste luminose sacre verità, dei punti oscuri, difficoltà concettuali, contraddizioni apparentemente insolubili tra alcune verità soprannaturali e i risultati, sicuramente accertati, della speculazione filosofica. Inoltre il teologo, nella sua opera di sistematizzazione, si trova dinanzi ad alcune affermazioni la cui verità è stabilita con assoluta certezza dalla Rivelazione, ma che però non sono, o lo sono molto difficilmente, conciliabili tra loro e che perciò non sono bene inseribili, almeno come armonici elementi strutturali, nell'unitario edificio speculativo del sistema di verità cristiane.

Ora Anselmo — e con lui e dopo di lui la Scolastica successiva, come pure gli odierni modernisti — ha forse cercato di risolvere tali difficoltà in modo tale che religione, rivelazione e fede venissero eliminati dall'ambito della ragione, del pensiero e della conoscenza e traslocati nel campo della volontà e del sentimento, creando cosí due settori indipendenti l'uno dall'altro, quello dell'intelletto per la scienza e quello della volontà e del sentimento per la fede. Anselmo d'Aosta, discepolo di Agostino e a lui congeniale, ha certo riserbato alla volontà e al sentimento religioso il posto loro spettante — e prova di ciò sono il *Proslogium* e il *Monologium* —; però, convinto com'era della forza della ragione e ancorato agli immutabili principi della metafisica, ha ritenuto possibile una soluzione delle difficoltà sul piano dell'intelletto, riuscendo anche a conseguire felicemente una tale soluzione.

In effetti, per il talento speculativo del teologo è molto spesso un'ardua impresa quella di conciliare due verità contrastanti e di effettuarne un armonico inserimento nel sistema teologico. Questa armonizzazione, di solito, avviene

cosí: due verità apparentemente in contrasto vengono illuminate da una terza che dimostra come tale discordanza sia solo apparente e derivi non dalla verità rivelata, ma solo dalla limitatezza dell'umana conoscenza. Il teologo, a questo punto, spesso deve risolvere una serie di obiezioni e chiarire molti punti oscuri. A questo scopo sono utilissimi una precisa comprensione e un'accurata valutazione dei concetti, una chiara capacità di distinzione, e soprattutto una sicura padronanza della dialettica congiunta ad una profonda conoscenza dei problemi metafisici. Nei suoi scritti, Anselmo non ha scansato né obiezioni né difficoltà; e abbiamo già visto come egli si sia servito, a questo scopo, della dialettica e anche della forma dialogica.

A questo proposito è da citare anzitutto l'ultimo scritto della sua così attiva esistenza, e cioè il *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio* [190], in cui Anselmo, in maniera veramente geniale, dà prova della sua forza speculativa nel risolvere difficili problemi di scienza teologica e nel dimostrare e illustrare la piena concordanza tra due concetti dottrinari apparentemente in contrasto fra di loro.

Egli suddivide il trattato, elevato anche dal punto di vista letterario, formale, in tre *quaestiones*, a loro volta suddivise in capitoli. Nella prima *quaestio* dimostra che tra la previdenza divina e il libero arbitrio non vi è contraddizione alcuna. Precisa esattamente il punto in questione; riporta poi obiezioni e difficoltà [191], dà la soluzione del pro-

[190] Questo trattato venne portato a termine nell'ultimo periodo della sua vita, forse soltanto nel 1109. Eadmerus, *S. Anselmi vita* lib. 2, c. 7, n. 71 (Migne, *P. L.* CLVIII 114). Cfr. Bainvel, voce *Anselme* in « Dictionn. de Théol. cath. » I, p. 1332; Schwane (*Dogmengesch. der mittleren Zeit*, p. 447) scrive: « S. Anselmo affrontò quasi tutti gli ardui problemi della teologia per mettere alla prova la sua grande capacità di penetrarli speculativamente. Al mistero della predestinazione egli dedicò le ultime forze e il suo canto del cigno nel *De concord. praesc. Dei* ecc. ».

[191] Le obiezioni vengono introdotte dalla formula: « Videntur quidem praescientia Dei et liberum arbitrium repugnare » (Migne, *P. L.* CLVIII 507). Si confronti la maniera in cui Tommaso d'Aquino introduce le obiezioni.

blema e risponde alle difficoltà, condensando infine il risultato della sua accurata ricerca in queste parole: « Puto quia, gratia Dei adiuvante, monstravimus quod praescientiam Dei et liberum arbitrium simul esse, si diligenter considerentur quae diximus, non sit impossibile, neque possit aliquid obici, quod non sit dissolubile »[192].

Nella seconda *quaestio* Anselmo, rivelando nella formulazione dei problemi, nella presentazione delle obiezioni e nella risposta ai punti difficili pari profondità ed acume, dimostra che la divina predestinazione e il libero arbitrio non si escludono a vicenda. E qui sa ricollegarsi, con grande abilità metodologica, ai risultati conseguiti con la prima *quaestio*[193].

L'intelligente metodo di Anselmo e la tecnica usata nel conciliare profonde verità, apparentemente inconciliabili, della fede cristiana, appaiono con contorni ancora piú netti nella terza *quaestio*, il cui tema è la « concordia gratiae et liberi arbitrii ». Nel primo capitolo sono esposte minutamente obiezioni e difficoltà contro questa *concordia* tratte dalla Sacra Scrittura. La *quaestio*, il problema, scaturisce dal fatto che la Sacra Scrittura da un lato pare affermi che la volontà non ha alcuna importanza e tutto dipende dalla Grazia, mentre, d'altra parte, un altro buon numero di passi fonda la nostra salvezza sulla nostra volontà[194]. Al termine di questo primo capitolo dedicato alle obiezioni, Anselmo si propone come meta della ricerca sull'argomento di dimostrare che Grazia e libero arbitrio possono esistere in pieno accordo, cosí come il libero arbitrio può senz'altro conciliarsi con la prescienza e la pre-

[192] Ivi, 519.

[193] « Nunc ergo in eo (sc. Deo) spectantes, qui hucusque nos perduxit, discordiam quae inter praedestinationem et liberum arbitrium videtur esse, aggrediamur *dissolvere*. Ad quod per ea, quae supra discernimus, sicut in sequentibus patebit, non parum profecimus » (ivi, 519).

[194] « Quaestio ista inde nascitur, quia divina Scriptura ita loquitur aliquando ut nihil videatur liberum arbitrium prodesse ad salutem, sed sola gratia; aliquando vero ita, velut tota nostra salus in libera nostra consistat voluntate » (ivi, 521).

destinazione divine [195]. Nei tre capitoli seguenti (II-IV) Anselmo offre la soluzione di principio del problema propostosi.

Per prima cosa viene esattamente circoscritto il punto in discussione, quindi si fa notare che la *quaestio* si riferisce esclusivamente all'uomo che sia già provvisto dell'uso di ragione. Questi tre capitoli presentano una soluzione del problema esauriente, ottenuta attraverso un processo rigoroso e sicuro, basata sulla Scrittura e sostenuta dalla speculazione. A questa definizione del problema segue, nel capitolo V, la risposta alle difficoltà ed obiezioni ricavate dai testi sacri ed esposte nel primo capitolo. Tale risposta viene derivata dalle considerazioni sulla concordanza di Grazia e libertà contenute nella risposta principale al problema posto nei capitoli II-IV. Da queste considerazioni di principio si ricava molto chiaramente che la Scrittura, pur insistendo sull'importanza della Grazia, non esclude la volontà e viceversa [196]. Nei capitoli seguenti (VI-XIII) vengono chiarite diverse questioni secondarie e difficoltà collegate con la questione della conciliabilità di Grazia e libertà. Nel capitolo conclusivo (XIV) Anselmo dà la « recapitulatio et conclusio operis », cioè un quadro complessivo dei risultati delle sue ricerche [197].

Se osserviamo l'ordine dei ragionamenti e delle dimostrazioni quale ci appare nei primi cinque capitoli della terza *quaestio*, ci troviamo di fronte, nei suoi tratti fondamentali, alla stessa struttura, allo stesso schema tripartito della ricerca scolastica, di comune applicazione nella Se-

[195] « In hac igitur quaestione haec erit nostra intentio, ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari in multis monstremus: sicut illud cum praescientia atque praedestinatione concordare reperimus » (ivi 522).

[196] « Si bene considerentur quae dicta sunt, aperte cognoscitur, quia cum aliquid dicit Sacra Scriptura pro gratia, non amovet omnino liberum arbitrium; neque cum loquitur pro libero arbitrio, excludit gratiam: quasi sola gratia aut liberum arbitrium solum sufficiat ad salvandum hominem sicut videtur illis, qui hanc faciunt quaestionem » (Migne, *P. L.* CLVIII 525-526).

[197] Ivi, 540 ss.

conda Scolastica. Innanzi tutto, vengono trattate obiezioni e difficoltà, segue poi una esauriente ed autonoma soluzione del problema; sulla base di questa soluzione si ha infine la risposta alle *difficultates* sollevate all'inizio. Questa tecnica del metodo scolastico è presente, in Anselmo, in forma grandiosa, scevra da vaniloqui e inutili sottigliezze. Essa, presente anche, come abbiamo constatato, in Bernoldo di Costanza, contemporaneo di Anselmo, divenne di uso comune nella Scolastica solo piú tardi, sotto l'influenza del *Sic et non* di Abelardo, e raggiunse piena maturità e perfezione nel XIII secolo.

Abbiamo posto in rilievo il modo in cui Anselmo d'Aosta ha fondato la sua speculazione sulla concordanza di *auctoritas* e *ratio*, come egli, con l'aiuto della *ratio*, abbia cercato di conseguire una visione razionale delle verità di fede e di attuare una esposizione complessiva, sistematicamente ripartita, della dottrina rivelata, come infine abbia prefigurato a grandi linee la tecnica, l'ordinamento esteriore dei procedimenti di insegnamento e di dimostrazione propri della Scolastica: di qui appare evidente l'importanza fondamentale di questo grande pensatore per lo sviluppo del metodo scolastico, tale da giustificare, per Anselmo, il titolo onorifico di « Padre della Scolastica » [198].

Anselmo ha influenzato in piú modi la Scolastica posteriore, specialmente quella del XIII secolo. Nel XII secolo

[198] *RE.* I³, p. 565: « A ragione è stato chiamato Padre della Scolastica ». K. Bihlmeyer in « Buchbergers Kirchl. Handlexikon » I, p. 242: « La stimolante attività didattica di Anselmo e la sua abbondante produzione letteraria al servizio della speculazione gli procurarono a buon diritto il titolo di ἀρχηγός, di precursore e Padre della Scolastica ». Van Weddingen, *La philosophie de St. Anselme*, p. 403: « Anselme a bien mérité le nom de père de la Scolastique que lui décerna la posterité ». Saenz d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi* I, p. 68, tract. 1, disp. 1, sect. 7: « Verum iis (sc. Lombardo, D. Thomae Aquin.) facem praetulit s. Anselmus »; L. Janssens, *Summa theologica. De Deo uno* I, p. XIII: « Scholastici aevi praeco iure nuncupatur ». *Breviarium Romanum, Officium S. Anselmi*, II Noct., lect. 3: « Omnium theologorum, qui sacras litteras scholastica methodo tradiderunt, normam coelitus hausisse ex eius libris omnibus apparet ».

troviamo il suo influsso in Onorio di Autun [199], in Ugo e Riccardo di S. Vittore. Anche S. Bernardo di Chiaravalle conosce le opere di Anselmo [200]. Possiamo cogliere tracce dell'influenza di Anselmo altresí in una serie di trattati scolastici inediti risalenti alla Prima Scolastica o al periodo di transizione alla Seconda Scolastica. Cosí, in un anonimo manuale teologico della Biblioteca Vaticana (Cod. Reg. Lat. 430 e Cod. Vat. Lat. 5062) Anselmo viene ripetutamente citato e, all'inizio, viene collocata la sua definizione di Dio. Anselmo è tenuto in minor conto nell'ambito di teologi collegati ad Abelardo [201]. La Scolastica del XIII secolo, per molti lati, è sotto l'influsso di Anselmo piú di quanto lo sia quella del XII secolo. Incontriamo citazioni da Anselmo, per esempio, in Prepositino, Filippo di Grève e, frequenti, in Alessandro di Hales, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, ecc. In un *Breviloquium* inedito della Biblioteca Vaticana (Cod. Vat. Lat. 819) Anselmo viene utilizzato e citato, insieme alla Sacra Scrittura, a Gregorio Magno, Bernardo ed Agostino. Particolarmente forte e durevole fu l'influenza di Anselmo sui teologi inglesi [202]. Mentre un esame dei manoscritti del XII secolo non dimostra una vasta diffusione dei manoscritti di Anselmo, il maggior numero di questi nel corso del secolo successivo sta a dimostrare un sempre crescente interesse degli Scolastici per le profonde opere del Padre della Scolastica, specialmente a partire da Alessandro di Hales. Gli scolari dell'Università di Parigi avevano a disposizione gli *originalia* di Anselmo [203].

Però la sopravvivenza e l'influenza del grande vescovo di Canterbury entro la Scolastica non si può misurare solo dalla quantità di citazioni di Anselmo presenti nei pensa-

[199] J. A. Endres, *Honorius Augustiduniensis*, p. 95.

[200] J. Ries, *Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des Hl. Bernhard*, Freiburg 1906, p. 16.

[201] Cosí ad es. Odo di Ourscamp non cita Anselmo. Cfr. Pitra, *Analecta novissima Spic. Solosm.* II: Tusculana, Parisiis 1888, p. XIII.

[202] R. Seberg, *Die Theologie des Duns Scotus* (1900), p. 33.

[203] Cfr. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I 644 n. 530.

tori della Prima e della Seconda Scolastica. Il suo potente influsso si rivela soprattutto nell'approfondimento, dal punto di vista del contenuto e della forma, dei singoli problemi teologici e nella visione d'insieme del lavoro scientifico teologico. Un'accurata analisi dei ragionamenti dei pensatori post-anselmiani, un esame comparato delle correnti teologiche prima e dopo Anselmo, ci daranno una idea esatta dell'importanza del Padre della Scolastica là dove manchi l'indicazione data dalle dirette citazioni da Anselmo. Tali ricerche, però, esulano dall'ambito di questo primo volume della storia del metodo scolastico che termina con Anselmo. Diciamo solo, genericamente, che Anselmo ha influenzato ed arricchito la terminologia e la struttura concettuale della speculazione teologica. Una grande quantità di formule, definizioni, distinzioni, assiomi ecc. è passata dagli scritti di Anselmo nella teologia scolastica. Ricordiamo, in questo patrimonio ereditato da Anselmo, la fondamentale legge trinitaria: « In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio », la dottrina sull'infinito nel peccato e, soprattutto, i termini e i concetti della teoria della *satisfactio*, la differenza tra « voluntas antecedens et consequens », il rilievo dato a diversi tipi di *necessitas* ecc.

Per quanto riguarda la visione d'insieme del lavoro teologico, Anselmo, sottolineando l'attività della ragione nel campo della teologia, ha dato un potente impulso alla speculazione teologica; inoltre, grazie alla maniera delicata e religiosa con cui ha stabilito il rapporto tra fede e ragione, ha edificato il suo sistema teologico sulle salde fondamenta della fede e della Chiesa. Ponendo in rilievo la forza speculativa della ragione umana e perciò affrontando una serie di problemi fondamentali (esistenza di Dio, immortalità dell'anima) con i soli ausilii della ragione, Anselmo ha assegnato alla ragione un ruolo autonomo e, in certo senso, ha aperto la via alla indipendenza della filosofia quale scienza con propri programmi e proprio campo di lavoro. Colla sua attività scientifica Anselmo ha genialmente mostrato come un'applicazione metodica della filo-

sofia possa innalzare e far progredire la teologia [204]. Egli richiama Agostino e prelude a Tommaso: « si trova a metà fra Tommaso e Agostino, e solo con questi due è da paragonare, perché il suo posto è tra i piú grandi pensatori. Ma Agostino e Tommaso sono personalità che portano a termine un processo, Anselmo è una personalità che dà un inizio. Agostino in lui si ringiovanisce per stabilire la base su cui costruirà Tommaso d'Aquino » [205].

[204] Th. Heitz, « Revue des sciences philos. et théol. » II (1908), p. 235: « (Anselme) l'un des premiers parmi les docteurs orthodoxes du moyen-âge, il a montré par son exemple, combien féconde pour la défense de la foi est l'application de la philosophie à la théologie. Cela n'était pas d'un mince mérite à une époque où les hérésies de Bérenger et de Roscelin, aussi bien que les anathèmes de saint Pierre Damien, pesaient sur la méthode dialectique ».

[205] Hasse, *Anselm von Canterbury* II, p. 33.

INDICE

1 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito.* Volume I: pp. IV-364. 3ª ristampa. Volume II: pp. IV-316. 3ª ristampa.
2 Bertrand Russell, *Sintesi filosofica,* pp. XVI-360
3 Valentin Gitermann, *Storia della Russia.* Volume I: pp. XX-1004. 1ª ristampa. Volume II: pp. XVI-852. 1ª ristampa.
4 Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels,* pp. XXVI-408.
5 Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo,* pp. 496. 1ª ristampa.
6 Erwin Panofsky, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica,* pp. XXII-206. 1ª ristampa.
7 Guido Mengozzi, *La città italiana nell'alto Medio Evo. Il periodo langobardo-franco,* pp. VIII-400. 1ª ristampa.
8 Luigi Scaravelli, *Scritti kantiani,* pp. IV-536.
9 Tenney Frank, *Storia di Roma.* Volume I: pp. IV-412. Volume II: pp. IV-572.
10 Joseph Calmette, *Carlomagno,* pp. XIV-330.
11 Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento,* pp. IV-336.
12 Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca,* pp. VIII-168. 1ª ristampa.
13 Lamberto Borghi, *Educazione e autorità nell'Italia moderna,* pp. VIII-344. 1ª ristampa.
14 Samuel Eliot Morison e Henry Steele Commager, *Storia degli Stati Uniti d'America.* Volume I: pp. X-1130. Volume II: pp. X-1262.
15 Ernst Troeltsch, *Il protestantismo nella formazione del mondo moderno,* pp. IV-116.
16 Raffaello Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà,* pp. XII-448.
17 Francesco Ruffini, *Studi sul giansenismo,* pp. XII-292.
18 Aristotele, *La poetica,* pp. CXXX-146.
19 Wilhelm Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura.* Volume I: pp. VIII-312. Volume II: pp. IV-324.
20 Georges Bourgin, *La formazione dell'unità italiana,* pp. XXVI-230.
21 György Lukács, *Goethe e il suo tempo,* pp. 352.
22 Armando Saitta, *Storia e miti del '900.* Volume I: pp. XXIV-412. Volume II: pp. IV-644.
23 G.W.F. Hegel, *I principî,* a cura di Enrico De Negri, pp. XXXII-152.
24 Giuseppe Maranini, *La Costituzione di Venezia.* Volume I: pp. 372. Volume II: pp. 512.
25 Ernest Llewellyn Woodward, *Storia d'Inghilterra,* pp. VI-266. 1ª ristampa.
26 Gaetano De Sanctis, *Storia dei Greci.* Volume I: pp. XVIII-598. 1ª ristampa. Volume II: pp. XIV-586.
27 Arnaldo Momigliano, *Introduzione bibliografica alla storia greca fino a Socrate,* pp. X-190.
28 Friedrich Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale.* Volume I: pp. X-314. Volume II: pp. IV-228.
29 Carlo Francovich, *La Resistenza a Firenze,* pp. XXII-384.
30 Pontormo, *Disegni,* a cura di L. Berti, pp. IV-184, con 78 tavole.
31 Francesco Ruffini, *Diritti di libertà,* pp. LXII-334.
32 Giacomo Devoto, *Profilo di storia linguistica italiana,* pp. VIII-200. 1ª ristampa.

33 Michael Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, pp. XX-726 (con 158 tavole fuori testo). 1ª ristampa.
34 Walter Binni, *Classicismo e Neoclassicismo nella letteratura del Settecento*, pp. VI-388.
35 Stefano Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano: 1880-1900*, pp. VI-858.
36 Rembrandt, *Sessanta acqueforti*, a cura di A. de Witt, pp. VI-170, con 60 tavole.
37 Edmondo Solmi, *Scritti vinciani. Le Fonti dei Manoscritti di Leonardo da Vinci e altri studi*, pp. XXXII-632.
38 Julius Schlosser Magnino, *La letteratura artistica. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna*, pp. XII-376. 1ª ristampa.
39 Edvard Munch, *Calcografie, litografie, silografie*, a cura di J.H. Langaard, pp. IV-176, con 70 tavole.
40 G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, pp. XXXII-304.
41 Giulio Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, p. 208.
42 Luca di Leida, *Incisioni*, a cura di A. Petrioli, pp. IV-220, con 73 tavole.
43 Mario Fubini, *Ugo Foscolo. Saggi, studi, note*, pp. XVI-616.
44 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*. Volume I: pp. XVI-428. Volume II: pp. VI-694.
45 Heinrich Maier, *Socrate*. Volume I: pp. VI-310. Volume II: pp. IV-364.
46 Eric R. Dodds, *I Greci e L'Irrazionale*, pp. XIV-394.
47 Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Volume I: pp. XIV-722. Volume II: pp. X-670. Volume III: pp. VI-546.
48 Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Volume I: pp. XXXII-584. Volume II: pp. IV-452.
49 *Le acqueforti dei Tiepolo*, a cura di Terisio Pignatti, pp. IV-196 con 72 tavole.
50 Karl Marx, *Democrito e Epicuro*, pp. XII-100.
51 Parmigianino, *Disegni*, a cura di A. Ghidiglia Quintavalle, pp. VI-210 con 84 tavole.
52 Dürer, *Incisioni*, a cura di R. Salvini, pp. IV-196 con 70 tavole.
53 Lionel Robbins, *La base economica dei conflitti di classe*, pp. XXXIV-166.
54 Giovanni Vailati, *Scritti filosofici*, pp. IV-384.
55 Francesco De Martino, *Storia economica di Roma antica*. Volume I: pp. VI-218. Volume II: pp. IV-372.
56 Gaetano De Sanctis, *Roma dalle origini alla monarchia*. Storia dei Romani. Volume I: pp. XXVI-518.
57 Karl Marx, *Sulla religione*, a cura di Luciano Parinetto, pp. IV-608.
58 Augusto Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, pp. XX-316.
59 Martin Grabmann, *Storia del metodo scolastico*. Volume I: pp. XXIV-412. Volume II: pp. IV-692.

Quest'opera monumentale, pubblicata negli anni 1906-1911, è tuttora uno strumento insostituibile per lo studio della storia della filosofia e della teologia medievali. Nella Scolastica il Grabmann vede una continuazione e uno sviluppo della Patristica, cosicché l'opera comprende anche, nel vol. I, un'ampia trattazione di quella prima fase del pensiero cristiano. Un particolare approfondimento è riservato all'indagine sull'evolversi della logica medievale. Senza trascurare i minori, il Grabmann dedica ai maggiori rappresentanti della Scolastica anteriori a S. Tommaso (specialmente a S. Anselmo, Abelardo, Ugo di S. Vittore, Pietro Lombardo e ai rappresentanti della scuola di Chartres) vere e proprie monografie.

Grab

L. ~~8000~~
(iva compresa)

Strumenti • La Nuova Italia

mann